

Opfer und Gabe. Kulturanthropologische Annäherungen an Röm 3,24f.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Theologie
der Augustana-Hochschule Neuendettelsau
(Theologische Hochschule
der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern)

Vorgelegt von
Dieter Karkowski
aus Neumünster

Neuendettelsau (2017)

Inhalt

1 Einleitung	7
2 Forschungsüberblick	15
2.0 Die neutestamentliche Diskussion: ein Ausblick	15
2.1 Die Vorstellung von Sühne bei Rudolf Bultmann.....	17
2.1.1 Die Situation vor Bultmann.....	17
2.1.2 Bultmanns Marginalisierung der Sühnetheologie	21
2.1.3 Käsemanns Rekonstruktion einer judenchristlichen Bundesopfertheologie	24
2.2 Die Biblische Theologie und die Sühne	28
2.2.1 Vorbemerkung.....	28
2.2.2 Klaus Koch: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und die Sühne	28
2.2.3 Gese, Janowski und Stuhlmacher: Sühne als Existenzstellvertretung.....	31
2.3 Differenzierte Sicht neutestamentlicher Soteriologumena	47
2.3.1 Kultische Sühne und „Stellvertretung“?.....	53
2.4 Öffnende Fragestellungen	56
3 Das Opfer bei René Girard.....	64
3.1 Darstellung des Ansatzes.....	64
3.1.1 Einleitung	64
3.2 Der Kreislauf der Gewalt nach dem Sündenbockmechanismus.....	69
3.3 Analyse des anthropologischen Hintergrundes oder: „Woher rührt die Gewalt?“	76
3.3.1 „Gewalt“ - ein klärungsbedürftiger Begriff.....	76
3.3.2 Anthropologie der Gewalt bei Girard.....	80
3.4 Folgerungen für das Verständnis von Gewalt bei Girard	93
3.4.1 Exkurs: Besitzt die These von Girard eine historische Dimension?	96
3.5 Folgerungen für das Verständnis des antiken Ritualopfers bei Girard.....	99
3.5.1 Exkurs: Der Pharmakos-Ritus bei Girard.....	99
3.6 Ergebnis.....	106
3.7 Die jüdisch-christliche Tradition bei Girard.....	109
3.7.1 Überblick.....	109
3.7.2 Girard, seine Anhänger und der Antijudaismus.	112
3.8 Exegetische Erwägungen	119
3.8.1 Textbezogene Ansätze bei Girard	119
3.8.2 Paulus als Sündenbock nach Robert G. Hamerton-Kelly.....	121

3.9 Ergebnis und methodische Kritik des Ansatzes von Hamerton-Kelly	129
3.9.1 Ergebnis der Einzelexegese von 1Kor 4,13.....	129
3.9.2 Kritik der exegetischen Methode	129
3.10 Ein Fazit	133
4 Das Opfer als gewaltsame soziale Stabilisierung nach Walter Burkert	134
4.1 Einleitung	135
4.1.1 Karl Meuli als Wegbereiter	136
4.1.2 Anthropologische Annahmen.....	141
4.2 Die anthropologische Vertiefung bei Walter Burkert.....	147
4.2.1 Einleitung	147
4.2.2 Das Verständnis von Aggression bei Burkert	150
4.3 Die Ritualisierung bei Burkert	154
4.3.1 Exkurs: Burkert und der kulturelle bzw. soziale Wandel.....	157
4.3.2 Kritik in der wissenschaftlichen Diskussion	160
4.4 Ein Resümee: Zur Anwendbarkeit auf die paulinische Opfermetaphorik.....	162
4.5 Abschluss: Burkert und die neutestamentliche Exegese	164
5 Exegetische Überlegungen zu Gliederung, Metaphorik und Gabetheorie	166
5.1 Gliederung: Röm 3,25 im Kontext des Römerbriefes	167
5.2 Metapherntheoretische Erwägungen zu Röm 3,24f.	174
5.2.1 Röm 3,25 ἱλαστήριον als Metapher.....	175
5.2.2 Der Wortsinn von ἱλαστήριον in Röm 3,25	177
5.2.3. Metapherntheoretische Überlegungen.....	183
5.2.4 Leistungsfähigkeit der Ritualmetaphorik in Röm 3,25	191
5.2.5 Die Ritualmetaphorik im Kontext des sozialen Dramas	196
5.2.6 Resümee zur Exegese von Röm 3,25	197
5.3 Gabetheoretische Erwägungen zu Röm 3,24.....	199
5.3.1 Einleitung in das Themengebiet der Reziprozität	199
5.3.2 Der Essay „Die Gabe“ von Marcel Mauss als kulturanthropologischer Ansatz	201
5.3.3 Philosophische Rezeption von Mauss in Beispielen	203
5.3.4 Die Rezeption von Mauss in der soziologischen Diskussion	208
5.3.5 Anwendung der gabetheoretischen Erkenntnisse für die Exegese von Röm 3,24	211
6 Ergebnisse der Untersuchung für die Exegese von Röm 3,24-25	216
Literaturverzeichnis.....	219
Primärliteratur	219
Hilfsmittel.....	219

Sekundärliteratur	220
-------------------------	-----

Abbildungsverzeichnis

	Seite
Abbildung 1: Kreislauf der sozialen Krise nach Girard	69
Abbildung 2: Der Kreislauf der Gewalt nach Girard	83
Abbildung 3: Argumentationsebenen bei Burkert	149
Abbildung 4: Stabilisierung von Gruppen durch Gewalt nach Burkert	155
Abbildung 5: Schema der generalisierten Reziprozität nach Sahlins	209
Abbildung 6: Schema der ausgeglichenen Reziprozität nach Sahlins	209
Abbildung 7: Schema der negativen Reziprozität nach Sahlins	209
Abbildung 8: Unterscheidung von Typen der Reziprozität nach Sahlins	210
Abbildung 9: Schema der Wohltätigkeit nach Gouldner	213

1 Einleitung

a) Erklärungsmodelle und Transpositionen

Bei der Exegese von Röm 3,24f. treten Referenzen auf das Kreuzesgeschehen einerseits sowie auf elementare bzw. archaische Vorstellungsmuster oder Handlungsweisen andererseits in das Blickfeld der Interpreten: „Opfer“, „Sühne“ und „Gabe“. Diese Referenzen werden im paulinischen Text zur Deutung des Todes Jesu herangezogen aber nicht weiter erläutert. An dieser für die beabsichtigte Darstellung seines Evangeliums so zentralen Stelle kann Paulus offenkundig darauf vertrauen, dass seine antiken Adressaten die Verknüpfung zwischen dem Kreuzesgeschehen und den Interpretamenten aus dem Bereich der Opfer- und Gaberituale leisten können. Die Notwendigkeit einer ausführlichen Erläuterung dieser Textpassage wurde bereits sehr früh gesehen.

In seinem Traktat „Cur Deus homo“ aus dem Jahr 1098 unternimmt der Benediktinermönch Anselm von Canterbury den wirkmächtigen Versuch, die christliche Erlösungsvorstellung ausschließlich rational zu begründen. „Das angegebene Ziel der Darstellung war der Aufweis einer Notwendigkeit, die die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre evident macht“¹. Dieser Versuch bedient sich zur Erläuterung der Notwendigkeit eben dieser Ausgestaltung mittelalterlicher lehnsrechtlicher Konstrukte, insbesondere des Begriffes der Ehre, die die gesamte soziale Stellung eines Individuums bezeichnet². Damit werden, wie etwa anhand der reformatorischen Schriften Luthers (siehe unten) sichtbar, rechtliche Kategorien das Verständnis der paulinischen Erlösungsaussagen bis in die Moderne hinein bestimmen. Die durch die Sünden gestörte Ordnung im Verhältnis Gott und Menschheit muss durch eine angemessene Kompensationsleistung wieder ins Gleichgewicht gebracht werden.

Die von Anselm rekonstruierte Logik von menschlichem Regelverstoß und stellvertretend übernommener Strafe stößt zunehmend auf Unverständnis und emotionale Distanz. Mit dem Einsetzen der liberalen Theologie³ hat sich insbesondere an dem in der Satisfaktionstheorie des Anselm wahrgenommene Gottesbild deutliche Kritik entzündet⁴.

¹ Mühlenberg, Ekkehard: Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: Andresen, Carl (Hg.): Handbuch der Theologie- und Dogmengeschichte, Bd. 1; Göttingen 1982, (406-566), 565.

² Vgl. Greshake, Gisbert: Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983, 87-94 mit vielen Hinweisen zur älteren Literatur.

³ Die Wirkungsgeschichte ist detailliert aufgearbeitet bei: Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer (Röm 1-5) (EKK VI/1), 2. Aufl., Zürich, Köln, Neukirchen-Vluyn 1987, 233-243.

⁴ Der entsprechende Einwand ist im ersten Buch, Kapitel 10 von Cur Deus homo bereits enthalten: „mirum enim est, si Deus Deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti“. (Es wäre ja verwunderlich, wenn Gott sich so sehr am Blut eines Unschuldigen ergötzte oder seiner bedürfte, dass er nur nach der Tötung eines Unschuldigen dem Schuldigen verzeihen wollte oder könnte.). Quelltext nach: Schmitt, Franciscus Salesius: Anselm von Canterbury: Cur deus homo – Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch und Deutsch, 5. Aufl., Darmstadt 1993, 37-39.

Individualisierung und Industrialisierung in der Moderne haben Themen und Konflikte hervorgebracht, die denen der mittelalterlichen Ständegesellschaft nicht mehr vergleichbar sind. Nicht nur die Ausformulierung der paulinischen Erlösungsaussagen (Soteriologumena) mit Sprache und Vorstellungen in der römischen Kaiserzeit sondern in gleicher Weise ihre Rezeption innerhalb und außerhalb der christlichen Theologie stellt sich daher als ein zeitgebundenes Phänomen dar. In der Spätmoderne sind die Rezeptionsbedingungen bis hin zur Zeiterfahrung⁵ bereits im Vergleich zur klassischen Moderne radikal verändert. Schon aus hermeneutischen Gründen erscheinen daher alternative Erklärungen der Erlösungsvorstellungen erforderlich: „Ein zentrales Dogma christlicher Theologie – der sühnende Opfertod Jesu Christi – ist also kaum noch zu vermitteln. Moderne Transpositionen sind unumgänglich“⁶.

Diese modernen Transpositionen liegen zwischenzeitlich in erfreulicher Fülle vor. Zu den Schlagworten Ritualopfer, Sühneriten, Sündenbockrituale und Gabe-Beziehungen sind sowohl innerhalb wie außerhalb der neutestamentlichen Exegese moderne Konstruktionen vorgestellt worden, die Akteure, Handlungen, Ziele und Motive auch in anthropologischer Hinsicht erläutern. An die Stelle der Satisfaktions- theorie ist somit eine ganze Fülle von alternativen Erklärungsmustern der fraglichen Erlösungsvorstellungen getreten.

Es handelt es dabei allerdings offenkundig um spätmoderne Konstruktionen, also nicht um ein „Wissen aus erster Hand“ von antiken Teilnehmenden von Opferritualen. Eine kritische Rezeption solcher Modelle muss sich den Kontext dieser Konstruktionen und ihre anthropologischen Voraussetzungen in einem ersten Schritt bewusst machen. Im zweiten Schritt können die modernen Theoreme nicht naiv mit Textphänomenen identifiziert werden, etwa in dem Sinne, dass Jesus als „Sündenbock“ für die Gründungsgewalt der christlichen Kirche gedient hätte. Die modernen Konstruktionen bzw. Modelle können hingegen in kulturanthropologisch reflektierter Weise bei der Exegese verwendet werden, um den historischen Text zu befragen und seine *Charakteristik* besser wahrnehmen zu können.

b) Literarische Textgestalt

Aus der Fülle an modernen Theorieangeboten und Modellen wäre daher dasjenige auszuwählen, das am ehesten die paulinische Erlösungsvorstellung zu erläutern vermag. Aber so eingängig die Liedzeilen im Choral „Oh Haupt Blut und Wunden“ die Entstehung der Freude aus dem Leiden verdichten, so unklar ist bereits der Wortlaut von Röm 3,24f. Ein zentrales Problem der Exegese, gerade von solchen Aussagen wie Röm 3,24f., bleibt nämlich auch angesichts der Fülle moderner Konstruktionen bestehen oder wird vielmehr dadurch erst richtig freigelegt: die abgekürzte sprachliche Charakteristik der paulinischen

⁵ Vgl. für eine Typologie antiker, christlicher, moderner und spätmoderner Erfahrung von Zeit: Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (stw 1760), Frankfurt / Main 2005, 429f.

⁶ Stegemann, Wolfgang: Der Tod Jesu als Opfer. Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (THAT 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, (120-139) 121.

Metaphorik, die die vorausgesetzten Vorstellungen allenfalls andeutet. Martin Luther kann den Sachverhalt in den Scholien seiner Römerbriefvorlesung 1515/1516 noch deutlicher formulieren: „‘Quem proposuit‘ etc. textus obscurus et confusus“⁷. Aber dieser Eindruck hat Luther in der Folge offenkundig nicht daran gehindert, eine umfangreiche Auslegung vorzulegen und sich etwa bei Predigten wiederholt auf diese Textstelle zu beziehen⁸. Inhaltlich ist seine Erlösungsvorstellung mit dem Begriffspaar Richtstuhl / Gnadenstuhl noch stark von juristischen Kategorien geprägt.

Nicht nur Luther hat sich der Eindruck einer ungeordneten und unverständlichen Textgestaltung aufgedrängt. Das Problembewusstsein lässt sich etwa an der Zahl unterschiedlicher Rekonstruktionen vorpaulinischen Traditionsgutes ablesen, mit dem die auffällige paulinische Textgestaltung erklärt wird. Einem raschen und unvermittelten exegetischen Zugriff auf die von Paulus angesprochenen Vorstellungen steht die abgekürzte sprachliche Charakteristik im Wege.

Die abgekürzte Charakteristik der paulinischen Metaphorik wirft noch ein weiteres Problem auf. Die paulinischen Erlösungsaussagen in Röm 3,24f. stellen keine formal ausgeführte systematisch-theologische Abhandlung dar, sondern können nur als Metaphern richtig verstanden werden. Für Paulus als Autor des Römerbriefes könnte vielleicht im Wege einer Arbeitshypothese angenommen werden, dass er die Rezipientinnen und Rezipienten seines Schreibens für seine Botschaft motivieren wollte:

„Yet the relation between religious ideas and pictorial images (and this I think is true for art generally) was not simply expositive; they were not Sunday school illustrations. The painter, or at least the religious painter, was concerned with inviting his public to concern themselves with first things and last, not providing with a recipe or a surrogate for such concern, nor with a transcription of it“⁹.

Der historische und literarische Kontext des Römerbriefes wird also für die Exegese der Erlösungsaussagen einzubeziehen sein. Paulus schreibt in seinem Brief an die römische Gemeinde im ersten Jahrhundert nicht allgemein für alle Zeiten.

Wenn nun die Relevanz der Satisfaktionstheorie im Schwinden begriffen ist, stellt sich für heutige Menschen umso dringlicher die Frage nach dem Leiden Jesu, das in paulinischen Heilsaussagen wie Röm 3,24f. thematisiert ist. Welchen konkreten Sinn kann denn Paulus dem Leiden Jesu zuschreiben? Und inwiefern sollte dieses Geschehen der Erlösung gedient haben?¹⁰

⁷ Luther, Martin: Der Brief an die Römer (WA 56), Weimar 1938, Seite 38 Zeile 13.

⁸ Vgl. Luther, Martin: Summa des christlichen Lebens, aus S. Paulo 1. Timoth. 1 neulich gepredigt, in: WA 36, Weimar 1909, (352-375), 367: „Dieser Gnaden stuhl ist nu Christus selbs, sagt S. Paulus Rom 3, den Gott uns gestellet hat, das wir dazu zuflucht haben sollen, wo wir fur Gott durch uns selbs nicht konnen bestehen“.

⁹ Geertz, Clifford: Art as a Cultural System, in: ders.: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, 3. Aufl., New York 2000, (94-120) 104.

¹⁰ Vgl. auch den kritischen Einwand bei: Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Bartsch, Hans Werner (Hg.): Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch (Theologische Forschung), Hamburg 1948, (15-53)

Diese dringlichen Fragen treffen in Röm 3,24f. auf eine nach Luther „unverständliche und ungeordnete“ Textgestalt. Es kann allerdings in der Exegese nicht darum gehen, die wahre Bedeutung hinter der rätselhaften Textoberfläche zu entschleiern. Ein solcher Ansatz stünde in der überwundenen Tradition der Kritik des 19. Jahrhunderts¹¹. Die Exegese muss daher die literarische Gestaltung des Römerbriefes unbedingt einbeziehen und aus ihr Konsequenzen für die paulinische Konkretisierung der Dynamik von Leiden und Freude gewinnen.

c) Themen-Cluster und Komplexität

Zusammenfassend lassen sich drei Themenkreise benennen, die zur Komplexität der Exegese von Röm 3,24f. beitragen:

- **Metaphorik und Komposition:** Auf der literarischen Ebene bedient sich Paulus als Autor rhetorischer Stilmittel, die er in einer bestimmten Komposition (Röm 1,18-3,26) einsetzt. Damit geht die vieldiskutierte Fragestellung einher, an welche Adressaten sich dieses Dokument denn ursprünglich gerichtet hat. Handelt es sich dabei wirklich um eine Gemeinde mit einem relevanten Anteil an Judenchristen? Etwaige Bezüge auf ältere, insbesondere jüdische Traditionen sind in diesem Zusammenhang zu klären. Dabei wird nicht außer Acht zu lassen sein, dass sich Paulus zur Darstellung der Heilsbedeutung des Todes Jesu einer Mehrzahl von Metaphern bedient. Dieses Stilmittel kann im Sinne von „Sinnauflockerung“¹² verstanden werden, und es fragt sich, ob diese Metaphern¹³ als literarische Innovation angesehen werden können.
- **Gabe-Beziehung, Opfer und / oder Sühne:** In der theologischen, altphilologischen und kulturanthropologischen Diskussion existieren unterschiedliche Rekonstruktionen, wie eine Logik von Gabe und Opfer zu verstehen wäre. Während in der heutigen Zeit das Wort „Opfer“ in erster Linie deutlich negativ als „Verzichtsleistung“ belegt ist, stehen für die antike Rezeption positive Konnotationen im Vordergrund¹⁴. Da Röm 3,24f. offenkundig die positive Bedeutung von Gabe, Opfer und Sühne nicht erläutert sondern voraussetzt, sind m.E. die modernen Rekonstruktion erforderlich für ein Interpretation des Textes.

Die unterschiedlichen Entwürfe sollen kurz referiert, zu ihren anthropologischen Voraussetzungen

20f.

¹¹ Vgl. Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, 2. Aufl., München 1984, Seite 14f.

¹² Rolf, Eckart: Metaphertheorien. Typologie Darstellung Bibliographie, Berlin, New York 2005, 275.

¹³ Das Stilmittel der Rhetorik in seinen verschiedenen Erscheinungsformen wurde bereits in der antiken Rhetorik beschrieben. Vgl. die Übersicht bei: Eggs, Ekkehard: Art. Metapher, in: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, Tübingen 2001, (1099-1183) 1106.

¹⁴ Vgl. Stegemann, Wolfgang: Zur Metaphorik des Opfers, in: ders.: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, herausgegeben von Klaus Neumann, Stuttgart 2016, (208-225) 208-210.

und Konsequenzen reflektiert und im Hinblick auf die Exegese von Röm 3,24f. diskutiert werden. Als Arbeitshypothese wird hierzu angenommen, dass die Erlösungsaussagen des Paulus als anthropologisch plausibel anzusehen sind, insbesondere für die historische Zielgruppe des Briefes. Allerdings wird diese Logik eher vorausgesetzt als erläutert, so dass sie in der Exegese erst mit einiger Wahrscheinlichkeit identifiziert werden muss.

- Argumentiert Paulus im Zusammenhang des sogenannten **Tun-Ergehen-Zusammenhangs**? Ist das Opfer insoweit Ausdruck der schöpferischen Präsenz Gottes? Und was heißt dies konkret?
- Oder ist die Erlösung als Überwindung einer gesellschaftlichen Bedrohung und **Zurückgewinnung einer Ordnung** dargestellt?
- Geht es etwa um Jesus als ‚**Sündenbock**‘?
- Ist der Tod Jesu als eine ‚**Gabe**‘ verstanden, und wenn ja, aus welchen Beweggründen und an wen? Was sollte sich durch diese ‚Gabe‘ im Verhältnis von Gott und Menschen nach Paulus denn verändern?

Die sehr zahlreich vorliegenden exegetischen Diskussionsbeiträge setzen hierbei unterschiedliche Schwerpunkte, um zu einer Interpretation zu gelangen, die diese Themenkomplexe konsistent abdeckt. Einiger Beliebtheit erfreut sich innerhalb der neutestamentlichen Exegese der traditionsgeschichtliche Ansatz, auch in der Form der Einengung auf einen spezifischen Traditionshintergrund wie die ritualbeschreibenden Texte, die auf den Jerusalemer Tempelkult bezogen sind¹⁵.

Es stellt sich jedoch für die Einzelexegese die Frage, ob die von Paulus gewählten literarischen Stilmittel, insbesondere die Metaphorik und ihre besondere Ausgestaltung, tatsächlich die Bezugnahme auf spezifische Texte unterstützen. Anders formuliert: Lässt es die Metaphorik in Röm 3,24f. überhaupt zu, einen spezifischen „bildspendenden Bereich“ zu identifizieren und diesen dann auch noch auf bestimmte Texte zu beziehen? Stünde ein allzu spezifischer Bezug auf bestimmte Erlösungserfahrungen nicht im Widerspruch zum universalen Ansatz der paulinischen Mission?

Ins Methodische gewendet, ergibt sich daraus die Frage, ob die sprachliche Gestaltung in ihrer sehr abgekürzten Form positiv auf die inhaltliche Argumentation bezogen werden kann. Ist die gedrängte sprachliche Gestaltung nicht nur entschuldigend aus der Aufnahme vorpaulinischen Traditionsgutes zu erklären, sondern vielmehr als sprachliche Umsetzung und Unterstützung der inhaltlichen Argumentation zu verstehen? Der Text Röm 3,24f. besitzt also eine ästhetische / poetische Funktion, und es stellt sich die Frage, ob diese Funktion in der neutestamentlichen Exegese bislang hinreichend reflektiert ist.

¹⁵ Vgl. etwa: Eberhart, Christian A.: Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament (WUNT 305), Tübingen 2013, 5.

An diesem Beispiel wird für mich deutlich, dass die skizzierten Themenkomplexe vielfach miteinander verbunden sind. Ein überzeugender Interpretationsansatz wird daher bestrebt sein, die Querverbindungen aufzuzeigen.

d) **Schwerpunkte und Aufbau**

Zur Komplexität tritt noch eine weitere Belastung der Exegese hinzu: Die von Paulus verwendeten Wörter wie „Gerechtigkeit“, „Blut“, „Treue“, „Sünde“, „Erlösung“ oder „Sühnopfer(?)“ können bei modernen Lesern teilweise eher deutliche emotionale als intellektuelle Resonanz auslösen. In der emotionalen Resonanz spiegelt sich die Prägung durch das spezifische spätmoderne kulturelle Umfeld wider, das von dem antiken historischen Ursprungskontext des literarischen Werks deutlich zu unterscheiden ist. Im Hinblick auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Vorstellungen von Gabe bei Paulus formuliert John M.G. Barclay daher eine Voraussetzung, die mir auch für die anderen Vorstellungen wie „Opfer“, „Sühne“, „Sündenbock“, etc. gültig zu sein scheint: „This renders it necessary to be highly self-conscious of the categories and assumptions that modern, Western interpreters are apt to bring to the discussion of gift and grace; they represent not timeless but culturally relative configurations of our topic“¹⁶. Diese Untersuchung wird sich bereits aus diesem Grund zunächst den in neutestamentlicher Wissenschaft und Literaturwissenschaft vorfindlichen Vorstellungen zuwenden, die bei der Interpretation von Röm 3,24f. verwendet werden oder verwendet werden könnten.

Gegenüber den beiden Themen „Opfer“ und „Sühne“ wird die kulturanthropologische Annäherung an das Thema der „Gabe“ weniger Gewichtung erfahren müssen. Zum einen sind erst wenige neutestamentliche Diskussionsbeiträge erschienen, die die paulinische Soteriologie im Römerbrief unter dem Gesichtspunkt der „Gabe“ reflektieren¹⁷. Zum anderen ist die weitere kulturanthropologische Diskussion in der Rezeption des bahnbrechenden Werkes „Die Gabe“¹⁸ von Marcel Mauss in einigen Lehrbüchern¹⁹ bereits hinreichend aufgearbeitet.

Angesichts der Zahl von Problemen bei der Exegese von Röm 3,24f., die zudem auch noch vielfach untereinander verknüpft sind, erscheint mir die Wirkungsgeschichte dieser Verse doch erstaunlich. Trotz oder vielleicht gerade wegen der unübersichtlichen und unverständlichen Gestaltung (siehe oben) und der zusätzlichen Schwierigkeiten aufgrund des zeitlichen und kulturellen Abstandes haben diese Verse

¹⁶ Barclay, John M. G.: Paul and the Gift, Grand Rapids 2015, 64.

¹⁷ Zu nennen sind hier insbesondere: Barclay, Gift (Anm. 16); Hoffmann, Veronika: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg, Basel, Wien 2013; Janowski, Bernd und Hamm, Bernd (Hg.): Geben und Nehmen (JBTh 27), Neukirchen-Vluyn 2013.

¹⁸ Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (stw 743), 10. Aufl., Frankfurt/Main 2013.

¹⁹ Vgl.: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt/Main, New York 2005.

eine unüberschaubare Wirkungsgeschichte ausgelöst. Es dürfte m.E. eine aussichtsreiche Überlegung darstellen, dieses Phänomen bei der Exegese nicht unberücksichtigt zu lassen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich der folgende Weg der Untersuchung:

- a) **Forschungsgeschichte:** Zunächst sind die wichtigsten Linien der Exegese in der deutschsprachigen exegetischen Literatur nachzuzeichnen. Um den Blick zu weiten, sollen anschließend die beiden wichtigsten modernen Rekonstruktionen des (antiken) Opfers ausführlich vorgestellt und diskutiert werden.
- b) **Verständnis des Opfers nach René Girard:** Gruppiert um die Begriffe ‚Sündenbock‘ und ‚Gewalt‘ hat der französische Literaturwissenschaftler und Kulturanthropologe René Girard (1923-2015) umfangreiche Arbeiten zum Verständnis des Opfers vorgelegt. Diese hat er auch mit neutestamentlichen Abschnitten in Beziehung gesetzt. Er hat den Versuch unternommen, die Dynamik von Leiden und Freude als dramatische Steigerung von sozialen Konflikten hin zu einmütiger Gewaltausübung gegen einzelne ‚Sündenböcke‘ zu demaskieren.
- c) **Verständnis des Opfers nach Walter Burkert:** Ebenfalls ausgehend von der Gewalt im Opfer hat der Altphilologe Walter Burkert (1931-2015) in einigen Beiträgen sehr detaillierte Rekonstruktionen des antiken Speiseopfers veröffentlicht. Danach fußt bereits das antike Speiseopfer auf sehr viel älteren menschlichen Entwicklungsstufen, nämlich der steinzeitlichen Jagd. Es ist ihm eindrücklich gelungen, in den Opferritualen die Erfahrungen von Verschuldung, Gewalt, Bedrohung, Versöhnung und Beseligung plausibel zu machen.
- d) **Relevante Aspekte der Gabe-Theorie und der Metaphern-Theorie:** Mit grundsätzlichen Überlegungen zur Gabe-Vorstellung in Röm 3,24 sowie zur Metaphorik und ihrer Deutung am Beispiel in Röm 3,25 möchte ich im vierten Kapitel einen eigenen Vorschlag zur Exegese von Röm 3,24f. vorbereiten, der dann in einem abschließenden fünften Kapitel folgen wird.
- e) **Komposition** von Röm 3,21-26 als Lösung eines **sozialen Dramas:** In fünften Kapitel werden die Komposition von Röm 3,24f. im Zusammenhang von Röm 1,18-3,26 und die sprachliche Gestaltung im Mittelpunkt stehen. Bei diesem Schritt der Untersuchung wird sich das Theorem des sozialen Dramas von Victor Turner als hilfreich erweisen.

Der vorliegende Ansatz befragt daher literarische Traditionen und moderne Modelle darauf, wie das Beteiligt-Sein von Menschen an Erlösung, ihre Erfahrungen mit Erlösung vorgestellt werden. Warum griffen Menschen in der Antike bei einer Hungersnot zum Opfer und warum ging es Ihnen dann besser? Was kann Gabe zwischen Menschen bewirken, insbesondere die Gabe zwischen fremden oder verfeindeten Menschen? Vor dem Hintergrund der Rekonstruktion dieser archaischen Erfahrungen sollen die paulinischen Erlösungsaussagen untersucht werden. Dies mit der Überzeugung, dass eine Kenntnis der antiken Lebenswirklichkeit auch dem Verständnis der Texte dienlich sein kann.

2 Forschungsüberblick

2.0 Die neutestamentliche Diskussion: ein Ausblick

In der neutestamentlichen Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg im deutschsprachigen Raum²⁰ finden sich kontinuierlich Beiträge zu „Opfer“, „Sühne“ und in jüngster Zeit auch zu „Gabe“ in der paulinischen Theologie. Ein weitgehender Konsens ist in dieser andauernden und unübersichtlichen Diskussion nicht erreicht worden. In dieser Zeit ist zudem die zuvor bestehende Anknüpfung an die interdisziplinäre religionsgeschichtliche bzw. kulturanthropologische Forschung weitgehend verloren gegangen. Ob und in welcher Intensität ein eigenes theologisches Verständnis von „Opfer“ und „Sühne“ erarbeitet werden konnte, hängt wesentlich davon ab, ob und in welcher Weise es der jeweiligen neutestamentlichen Forschungsrichtung gelungen ist, die Metaphern von „Sühne“ bzw. „Opfer“ in die Deutung der gesamten paulinischen Theologie zu integrieren. Es lassen sich grob vier unterschiedliche Forschungsrichtungen skizzieren:

1. die Distanzierung originärer paulinischer Theologie von der Opferkultmetaphorik in der Nachfolge Bultmanns,
2. die Identifizierung der Sühnemetaphorik als dem zentralen soteriologischen Theologumenon des Paulus durch Anhänger der Biblischen Theologie,
3. die Anerkennung der Opfermetaphorik als **eines** paulinischen Interpretamentes des Todes Jesu neben anderen und
4. die Öffnung und Universalisierung des Verständnisses von „Sühne“ und „Opfer“ durch die *New Perspective on Paul* (James D.G. Dunn).

Die Einzeldarstellungen werden zeigen, dass innerhalb dieser Grundrichtungen natürlich verschiedene Akzentsetzungen vorgenommen wurden und differenzierende Weiterentwicklungen beobachtet werden können. Daneben sind auch vereinzelte Sondervoten zu beobachten.

Die forschungsgeschichtliche Übersicht²¹ wird sich dabei im Wesentlichen an zwei Fragestellungen orientieren: Die Relevanz von Opferkultmetaphorik im Kontext der jeweiligen Darstellung der paulinischen Theologie, insbesondere in Röm 3, wird zu erheben sein. Weiterhin wird es darum gehen, wie die Opferkultmetaphorik inhaltlich in der exegetischen Diskussion gefüllt worden ist. Die möglichen Alter-

²⁰ Für den englischsprachigen Raum vgl. Lancaster Patterson, Jane: Keeping the Feast. Metaphors of Sacrifice in 1. Corinthians and Philippians (SBL Early Christianity and Its Literature 15), Atlanta 2015, 63-80.

²¹ Vgl. die Übersichten bei: Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 233-243; Frey, Jörg: Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, (3-50) 14-21.

nativen wie Entschuldung, Bündnis, „Versöhnung“, Begegnung, Reinigung bzw. Weihe deuten den fehlenden Konsens in der Forschung bereits an und boten Anlass, in diesem Fall von einer „Sprachverwirrung“²² zu sprechen.

²² Frey, Probleme (Anm. 21), 14.

2.1 Die Vorstellung von Sühne bei Rudolf Bultmann

2.1.1 Die Situation vor Bultmann

In der neutestamentlichen Diskussion unmittelbar vor und nach dem ersten Weltkrieg ist der kräftige Impuls, den Albrecht Ritschl mit seinen genauen Textbeobachtungen gegeben hatte²³, bereits weitgehend verblasst, auf seine Ergebnisse wird kaum noch Bezug genommen. In dieser Zeit lassen sich m.E. im Wesentlichen zwei relevante Forschungspositionen erkennen: Die erste Position kann keinerlei Bedeutung des Opferkultus für das Leben der Menschen mehr erkennen. Er stellt für die Menschen eine bloß äußerliche Pflichterfüllung dar. Charakteristisch hierfür ist der Gedankengang bei Bousset²⁴: Er schildert eindringlich den hohen ökonomischen Aufwand (Tempelsteuer, Zahl der Kultbeamten, Menge der täglichen Opfer, etc.) und das Ansehen, welche mit dem israelitischen Tempelkult verbunden waren. Dem Opfer vermag er allerdings nur eine marginale Relevanz im Leben des Einzelnen zuzuerkennen. Der vermeintlich mühelose Verzicht auf den Opferkult nach der Tempelzerstörung soll nach Bousset diese Einschätzung belegen. Die andere Position prägt der schottische Alttestamentler W. Robertson

²³ Vgl. Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874, 186f.203f. Ausgehend von der vermuteten Etymologie des hebräischen Verbums כָּפַר möchte Ritschl die Bedeutung des Opfers als „Bedeckung“ verstehen. Die Menschen nähern sich mit ihrer Gabe dem lebensbedrohenden Angesicht Gottes und müssen durch die priesterlichen Handlungen der Opferung geschützt werden. Folgerichtig kann Ritschl die Intention der biblischen Opfer auch nicht mehr nach griechischem Vorbild in der positiven Beeinflussung des göttlichen Willens erkennen. Im Opfer walte allein Gottes Gnade. Vgl. ebd., 216: „Sofern nämlich das allgemeine Sündopfer als Opfer die Gemeinde in die Nähe Gottes führt, so verbürgt es durch seine besondere Art, daß die Sünden der Gemeinden bei der erreichten Gemeinschaft mit Gott nicht mehr als Hindernis in Betracht kommen, und zwar gemäß der Gnade Gottes, welche unter den gesetzten Bedingungen zu diesem Zwecke wirksam wird“. In dieser Formulierung wendet Ritschl seine Interpretation direkt auf die paulinischen Belegstellen an. Zu Ritschls Ansatz vgl.: Weyer-Menkhoff, Stephan: Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls (GTA 37), Göttingen 1988, 87f. Widerspruch findet Ritschl bei: Schweitzer, Albert: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 213.

²⁴ Vgl. Bousset, Wilhelm: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), hg. von Hugo Gressmann, 3. Aufl., Tübingen 1926, 101-112.197. Bei dieser wahrgenommenen Diskrepanz zwischen dem hohen ökonomischen Aufwand und der Bedeutung im Leben kann Boussets grobe Abwertung des Opferkultes, ja der jüdischen Kultur und Religion insgesamt kaum mehr überraschen; vgl. ebd., 101: „Was hier [scil. im Opferkult] wirksam wird, ist eine Frömmigkeit ödster Observanz“. Zu Boussets Anschauung vom Judentum vgl.: Verheule, Antonie F.: Wilhelm Bousset Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch, Amsterdam 1973, 100f. Zu der genauen Höhe dieser religiösen Abgaben und der ökonomischen Bedeutung des Tempels vgl.: Stegemann, Ekkehard W. und Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart, Berlin, Köln 1995, 114-118.

Smith²⁵ mit seiner Deutung²⁶. Smith ist hier deswegen wichtig, weil er die für viele Jahrzehnte letzte These entwickelt hat, die nicht allein an alttestamentlichen, jüdischen oder christlichen Texten entwickelt wurde und gleichwohl von der neutestamentlichen Forschung rezipiert wurde²⁷. Smith stützt sich vorwiegend auf Material aus dem arabischen Sprachraum. Spätere religionsgeschichtliche Forschungen wie die von van der Leeuw, Durckheim oder Hubert/Mauss werden kaum mehr rezipiert²⁸.

Im Gegensatz zur theologischen Diskussion seiner Zeit (siehe oben) hebt Smith die Bedeutung des Rituals im Verhältnis zum Mythos unmissverständlich hervor: „Robertson Smith argumentierte daher, dass es nicht Mythen, Lehren und Dogmen seien, die eine religiöse Gemeinschaft begründen, sondern die von allen gemeinsam vollzogenen Rituale“²⁹. Aus diesem Grunde fokussierte Smith das Forschungsinteresse auf die Rituale, zu denen er die Sühnerituale zählte.

Nach Smith stammt das Schlachtopfer (קָרְבָּן) aus der nomadischen Vorzeit. Als die wichtigste Form des Kultus besteht es darin, dass Menschen zusammen mit der Clan-Gottheit von den ansonsten heiligen, verbotenen Tieren speisen dürfen. Dass bei diesen Mahlzeiten sich wirkliche Gemeinschaft ereigne, begründet Smith mit seiner These vom Totemismus. Der Zusammenhang lässt sich folgendermaßen darstellen:

„Robertson Smith identifiziert auf Grund einer reichen Evidenz das Opfertier mit dem alten Totemtier. Es gab im späteren Altertum zwei Arten von Opfern, solche von Haustieren, die auch für gewöhnlich gegessen wurden, und ungewöhnliche Opfer von Tieren, die als unrein verboten waren. Die nähere Erforschung zeigt dann, daß diese unreinen Tiere heilige Tiere waren, daß sie den Göttern als Opfer dargebracht wurden, denen sie heilig waren, und daß diese Tiere ursprünglich identisch waren mit den Göttern selbst und daß die Gläubigen in irgendeiner Weise beim Opfer ihre Blutsverwandtschaft mit dem Tiere und dem Gotte betonten. [...] Das Schlachten des Tieres kommt

²⁵ Vgl. die knappen Hinweise zu seiner Person und seinem Werk: Kippenberg, Hans G.: William Robertson Smith (1846-1894), in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 60-76.

²⁶ W.R. Smith: *Lectures on the Religion of the Semities. The Fundamental Institutions*, 3. Aufl., London 1927. Deutsche Übersetzung: Smith, W. Robertson: *Die Religion der Semiten*. Mit einem Vorwort von Emil Kautzsch und einem Anhang, Darmstadt 1967 [=Tübingen 1899], 169-182.

²⁷ Vgl. zur Rezeption von Smith: Budde, Karl: Rezension zu: W.R. Smith, *Lectures on the religion of the Semities*, in: ThLZ 15, Leipzig 1890, 537-543; Klauck, Hans-Josef: *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1), Stuttgart, Berlin, Köln 1995, 46f.; Stübe, R.: Smith, W.R., in: RE³, Leipzig 1906, (451-459) 456-459. Ablehnung findet Smith hingegen bei: Orelli, Karl von: *Opferkultus des Alten Testaments*, in: RE³, Bd. 14, Leipzig 1904, (386-400) 387. Der Verfasser sieht anstelle des Gemeinschaftsgedankens die Momente der Götterbewirtung, der Gabe und der Besänftigung als ursprünglich an und stellt das Brandopfer (עֹלָה) in den Mittelpunkt, das vollständig verbrennt und von dem nicht gegessen wird.

²⁸ Vgl. etwa als Hinweis das Personenregister bei: Kümmel, Werner Georg: *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht* (SBS 50), Stuttgart 1970, 153-156.

²⁹ Fischer-Lichte, Erika: *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012, 15.

dem Vergießen von Stammesblut gleich und muß unter nämlichen Vorsichten und Sicherungen gegen Vorwurf geschehen“³⁰.

Das gemeinsame Mahl von Gottheit und Menschen ist als Akt der Gemeinschaft zu werten. Das (vegetabilische) Speiseopfer (עֹלָה), das aus der bäuerlichen Baals-Religion herkommt, ist hingegen als reine Tributzahlung der Menschen zu verstehen, da sie ja nicht von den bereitgestellten Nahrungsmitteln essen dürfen. Das Sühn- oder Brandopfer (עֹלָה) ist als sekundäre Umgestaltung des Schlachtopfers zu begreifen im Sinne einer Übertragung des Eigentums von den Menschen auf die Gottheit, die durch die vollständige Verbrennung sichergestellt wird³¹.

In der Aufnahme dieser These zeigt sich dann folgendes Bild in der neutestamentlichen Diskussion der „liberalen“ und „religionsgeschichtlichen“ Exegeten: Werden auch zuweilen der Zweck der Reinigung von kultischer Unreinheit oder der Vergebung sittlicher Schuld angesprochen, der Hauptzweck besteht doch meist eben in dem Gemeinschaftsverhältnis, das in theologischer Begrifflichkeit „Bund“ genannt wird³². Dabei ist aber zu beobachten, dass die Neutestamentler den Ansatz von Smith nicht ohne Modifikationen übernommen haben. Bei dem schottischen Alttestamentler stehen die Verwandtschaft und das gemeinsame Mahl von Gottheit und Menschen im Mittelpunkt seiner Konstruktion, die er hauptsächlich an Material aus dem arabischen Sprachraum erarbeitet³³. Daher wendet er sich intensiv der Fragestellung mit Bedeutung für das Gottesbild zu, auf welche unterschiedlichen Arten die Nahrungsaufnahme der Gottheit vorgestellt werden kann³⁴. Das gemeinsame Essen ist Ausdruck der bestehenden Verwandtschaft und kräftigt die religiösen, nationalen und sozialen Bande innerhalb der Gemeinschaft und der Gemeinschaften mit ihrem Stammesgott. Ethisch bedeutet der Akt des gemeinsamen Essens

³⁰ Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13), in: Mitscherlich, Alexander u.a. (Hg.): Sigmund Freud Studienausgabe, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt/M 1974, (287-444) 421. Im Kapitel IV.4 referiert Freud ausführlich die Thesen von Smith, um im dann folgenden Kapitel seine eigene Anschauung vom Ursprung des Opfers in der Urszene der mörderischen Revolte gegen den Urhordenvater zu entwickeln. Im Gegensatz zur theologischen Forschung rezipiert der Psychoanalytiker das zentrale Argument von Smith, den Totemismus. Siehe unten Anm. 37.

³¹ Vgl. Smith, Religion (Anm. 26), 301f.

³² Vgl. Bertholet, Alfred: Opfer: I. Religionsgeschichtlich, in: RGG², Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. (704-711) 706f. mit deutlicher Kritik; Eißfeldt, Otto: Opfer II A. Im AT, in: RGG², Bd. 4, Tübingen 1930, (711-717) 712. Holtzmann, Heinrich Julius: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (Sammlung theologischer Lehrbücher), Bd.1, 2. Aufl., Tübingen 1911, 80.83; Schweitzer, Mystik (Anm. 23), 1.62.213f.

³³ Vgl. Smith, Religion (Anm. 26), 84-91. Diese Erwägungen sind es denn auch im Besonderen, die von Bertholet, Budde und Stübe (s.o.) abgelehnt werden.

³⁴ Vgl. Smith, Religion (Anm. 26), 173-178. Verschiedene Möglichkeiten werden dargestellt: 1. Das Fleisch wird von wilden Tieren gefressen, die der Gottheit angehören. 2. Die Nahrungsmittel fallen Priestern als Einkünfte zu. 3. Das Fleisch kann im Brandopfer vernichtet werden, so dass die als Geistwesen gedachte Gottheit sich an dem Duft des Gebratenen erfreuen kann. 4. Daneben wichtig ist die Libation besonders von Blut, das in das Erdreich, in den Bereich der chthonischen Gottheiten, versickern kann.

eine Verpflichtung zu „Freundschaft“ und zum „Bruderverhältnis“; allerdings nur zwischen der Gottheit auf der einen Seite und der Gemeinschaft insgesamt auf der anderen Seite³⁵. In der neutestamentlichen Diskussion werden die religionsgeschichtlichen Argumentationen von Smith, insbesondere der Totemismus, nicht rezipiert, sondern allein seine ethische Charakterisierung des Opfers lässt sich innerhalb der Diskussion wiederfinden. Leitend wird dabei der Begriff „Bund“ und das Wort „Bundesopfer“, den Smith für die Ursprungsform des Opfers noch abgelehnt hat³⁶. Wie das Opfer solches zu leisten vermag, bleibt ohne die Annahme des Totemismus allerdings unausgeführt³⁷.

Bei einigen Forschern (Bousset, Holtzmann) wird eine Veränderung, wenn nicht gar „Degeneration“ des israelitischen Opferkultus in der Zeit des Hellenismus angenommen³⁸: Bei der herrschenden Deutung des Opfers als des Festes der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen liegt es nahe, gerade das Opfer eines einzelnen Menschen („Privatopfer“) als eine defizitäre Erscheinung zu bewerten. Das Opfer diene in dieser Spätzeit lediglich als „Sühne“ im Sinne einer materiellen Ersatzleistung oder Substitution an die Gottheit³⁹. Einen erheblich breiteren Raum als solche eher allgemein religionsgeschichtlichen Erwägungen nehmen die theologischen Erörterungen ein: Wenn Jesus Christus als „Sündopfer“ bezeichnet wird, so stellt sich die neutestamentliche Forschung die Aufgabe, das Verhältnis der Aspekte des strafenden und des liebenden Gotteswillens, der Gerechtigkeit und der Gnade zu klären⁴⁰. Dabei wird

³⁵ Vgl. Smith, *Religion* (Anm. 26), 202-205. Hier ist vielleicht der Ansatz für die Behauptung Boussets (siehe Anm. 24) zu sehen, dass Opfer habe im Leben der einzelnen Menschen keine Bedeutung gehabt, sondern sein lediglich im nationalen Sinne wichtig gewesen.

³⁶ Smith, *Religion* (Anm. 26), 245f. Er geht er vielmehr von einer Verwandtschaft zwischen Gottheit und Menschen aus, die nicht erst durch einen Vertrag oder Bund geschlossen werden muss. Daher weist er das Theologumenon Bund der israelitischen Prophetie und dem Deuteronomium zu.

³⁷ Vgl. Holtzmann, *Lehrbuch* (Anm. 32), 80.83 (daselbst das Wort „Blutkitt“); Schweitzer, *Mystik* (Anm. 23), 62. Vgl. die kritische Würdigung bei: Bertholet, Alfred: Smith, William Robertson, in: RGG², Bd. 5, Tübingen 1931, 590, der zwar den Gedanken der *communio* als sehr positiv herausstellt, das zentrale Argument von Smith, den Totemismus, aber zurückweist.

³⁸ Vgl. schon Smith, *Religion* (Anm. 26), 163f., der allerdings den tiefgreifenden Wandel des Opferkultus durch das Babylonische Exil und die Kultzentralisation begründet sieht. Weil das Opfer, das Fest der religiösen Gemeinschaft von Gottheit und Menschen, nun nicht mehr seinen Ort in der alltäglichen Lebenswelt hat, verlor es an Bedeutung für das Leben der Menschen. Schroff abwertende Töne fehlen bei Smith im Gegensatz zur neutestamentlichen Diskussion.

³⁹ Vgl. schon: Wellhausen, Julius: *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894, 142f. Durchgängig als Ersatzleistung wie im deutschen Sprachgebrauch wird „Sühne“ verstanden bei: Herrmann, Johannes: *Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper*, Leipzig 1905, 98-109. Hier wird die Gleichung aufgemacht: Das Verbum כָּפַר meine „כֹּפֶר“ [also Lösegeld] leisten“. Vgl. auch: Büchsel, Friedrich und Herrmann, Johannes: ἱλεως, ἱλάσκομαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον, in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, (300-324) 302-311.

⁴⁰ Feine, Paul: *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl., Leipzig 1912, 155.310; Holtzmann, Heinrich Julius: *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Sammlung theologischer Lehrbücher), Bd.2, 2. Aufl., Tübingen 1911, 111-113; Weinel, H.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion*

Paulus eine konsistente Position teilweise abgesprochen, weil er älteres, bereits vorgeformtes Überlieferungsmaterial nicht selbständig durchgearbeitet hätte⁴¹.

2.1.2 Bultmanns Marginalisierung der Sühnetheologie

Von Bultmann eigene Beiträge zum Verständnis der Sühne- bzw. Opfermetaphorik in den paulinischen Briefen zu erwarten⁴², würde ein theologisches Missverständnis darstellen. Vielmehr bestanden für ihn gute Gründe, Sühne- und Opfermetaphorik sowohl von der Moderne als auch von der authentischen neutestamentlichen Botschaft abzugrenzen. Im Gegensatz zu seinen liberalen Lehrern wie Bousset (s.o.) ist für Bultmann das Problem des Sühneverständnisses bei Paulus gänzlich zu einem Randproblem geworden, marginalisiert. Ja, die Sühnemetaphorik als solches ist für Bultmann „erledigt“, um das berühmte Stichwort aus dem Entmythologisierungsaufsatz von 1942 aufzunehmen.

"Diese mythologische Interpretation, in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar. Aber *sie besagt auch innerhalb der Anschauung des Neuen Testaments gar nicht, was sie besagen soll*. Denn sie könnte ja höchstens sagen, daß den Menschen die seither begangenen - und etwa auch noch die künftig begangenen - Sünden vergeben werden in dem Sinne, daß die Strafe für sie erlassen wird. Faktisch aber soll vielmehr gesagt sein, nämlich daß der Glaubende durch das Kreuz Christi von der Sünde als der ihn beherrschenden Macht, vom Sündigen, frei geworden ist"⁴³.

Die Sühnemetaphorik wird in zweierlei Hinsicht als unzureichende Aussageform des Evangeliums qualifiziert: Zum einen erreicht sie uns moderne Menschen nicht. Wir teilen nicht die Prämisse des Kultus,

Jesu und des Urchristentums (Grundriß der Theologischen Wissenschaften III/2), 4. Aufl., Tübingen 1928, 231-233.

⁴¹ Vgl. Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen 1913, 160f. In den späteren, an dieser Stelle stark gekürzten Auflagen fehlt diese Überlegung: vgl. Verheule, Leben (Anm. 24), 207f.

⁴² Vgl. die Bibliographie der Schriften bei: Dinkler, Erich (Hg.): Rudolf Bultmann Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1968, 483-507. Ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse des ThWNT bestätigt nur den oben genannten Befund.

⁴³ Bultmann, Neues Testament (Anm. 10), 45. Zur Argumentation vgl. Schweitzer, Mystik (Anm. 23), 215f. Beide Verfasser bemerken ein Defizit der Sühnemetaphorik, aber in jeweils verschiedener Hinsicht: Bultmann meint, dass „Sühne“ sich allein auf äußerliche Tatbestände beziehe und folglich den Menschen in seinem Selbstverständnis überhaupt nicht erreichen könne. Schweitzer hingegen bemängelt, dass die Sühnemetaphorik sich allein auf Tatsachen der Vergangenheit beziehe, die dauernde Erneuerung des Sünders nicht aussagen und folglich die Ethik nicht begründen könne. Beide Forscher sind sich dann allerdings wieder einig in der negativen Bewertung der Sühnemetaphorik, die sie vom Zentrum paulinischer Theologie wegrücken, sei es, dass sie literarkritisch als unpaulinisch beurteilt wird, sei es, dass sie zu einem „Nebenkrater“ paulinischen Denkens, der Gerechtigkeit aus dem Glauben, (Schweitzer, Mystik (Anm. 23), 220) gehörend erklärt wird.

dass „durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden“⁴⁴. Zum zweiten bleibt sie hinter ihrer eigenen Aussageintention zurück: Die Heilsbedeutung des Kreuzes kann in dieser Sprachform allein auf die Vergangenheit bezogen werden. Hingegen wollte „Bultmann den ‚Sühnegedanken‘ existential deuten, d.h. nicht als objektives Geschehen sondern als subjektive Verwandlung der Existenz“⁴⁵. Das Kreuz in seiner soteriologischen Funktion für die ganze Welt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, kann auf diese Weise gerade nicht proklamiert werden.

Bultmann erteilt der Sühnemetaphorik also eine deutliche Absage, die er sein gesamtes Forscherleben ungebrochen durchhält⁴⁶. Was versteht aber Bultmann eigentlich unter „Opfer“ und „Sühne“, die er so entschieden als Interpretamente des Todes Jesu ablehnt? Zunächst ließe sich darauf antworten, dass Bultmann diese Frage wahrscheinlich verwundert hätte. Wie oben schon gesagt, hat Bultmann dazu nie eine eigenständige Stellungnahme verfasst und dazu wohl auch nicht die Notwendigkeit gesehen. Vielmehr hat er das Kreuzesgeschehen als Heilsgeschehen häufig und breit entfaltet⁴⁷. An einer Stelle sagt er aber doch ganz kurz, was er unter „Opfer“ versteht: „Der Bund hat ursprünglich seine Gültigkeit durch Opfer gewonnen und wird durch den rechten Opferkult ständig erhalten bzw. erneuert“⁴⁸. Der Begriff Bund impliziert für Bultmann den Gedanken der treuen Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, die gerade durch den Opferkult realisiert wird. Damit bewegt er sich ganz auf der Linie des älteren, zwischen den beiden Weltkriegen vorherrschenden Opferverständnisses, wie es durch Robertson Smith vorgezeichnet ist. Allerdings bewertet Bultmann die Vorstellung eines „Bundes“ negativ: Es stelle eine Fehleinschätzung des radikal eschatologischen, d.h. außerweltlichen Handelns Gottes

⁴⁴ Bultmann, Neues Testament (Anm. 10), 22 Anm. 2. Das hermeneutische Programm der Entmythologisierung wirkt sich in dieser Kritik aus. Vgl. dazu grundsätzlich: Gräßer, Erich: Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption, in: ZThK 91, Tübingen 1994, 272-284.

⁴⁵ Theißen, Gerd und Gemünden, Petra von: Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen 2016, 35.

⁴⁶ Hier und da lassen sich ein paar Randnotizen entdecken, die diese theologische Marginalisierung bekräftigen: vgl. Bultmann, Rudolf: Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes, in: Dinkler, Erich (Hg.): Rudolf Bultmann Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neues Testaments, Tübingen 1967, (381-393) 393: „Der Ausdruck *ἱλασμός* ist dem Evangelium fremd; er gehört der kirchlichen Dogmatik an, deren Tradition Röm 3,25 zum Vorschein kommt. Denn wenn Paulus Christus hier als *ἱλαστήριον* bezeichnet, so schließt er sich offenbar einer traditionellen Formel an“. Vgl. Bultmann, Rudolf: Art.: Paulus, in: RGG², Bd. 4, Tübingen 1930, (1019-1045) 1030.

⁴⁷ Vgl. dazu zusammenfassend die systematisch-theologischen Ausführungen bei: Joest, Wilfried: Dogmatik, Bd. 1, 3. Aufl., Göttingen 1989, 247f.; Schmithals, Walter: Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung, 2. Aufl., Tübingen 1967, 176-199.

⁴⁸ Bultmann, Rudolf: Weissagung und Erfüllung, in: Glauben und Verstehen, Bd. 2, Tübingen 1952, (162-186) 171. Vgl. auch: Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, 9. Aufl., Tübingen 1984, 87.88.295f. Die Formulierung ist der bei Holtzmann, Lehrbuch (Anm. 32), Bd. 1, 80 gewählten sehr ähnlich.

dar, Bund und Volk Gottes, die durch den Opferkult begründet würden, als empirische Größen zu verstehen. Das Handeln Gottes im Kreuzesgeschehen als Gegenbild des israelitischen Opferkultus rufe hingegen aus allen weltlichen Bindungen heraus⁴⁹.

Neben der grundsätzlichen theologischen Kritik an der Opfermetaphorik setzt Bultmann letztlich keine eigenen Akzente: Die bereits vor ihm begonnenen literarkritischen Erwägungen (siehe oben) zu den neutestamentlichen Belegstellen zur Opferkultmetaphorik setzt er fort, wie sich anhand seiner Äußerungen zu Joh 129f.³⁶⁵⁰ und zu Röm 324-26;425 forschungsgeschichtlich zeigen lässt. An diesen beiden Stellen meint er vorpaulinische Traditionsstücke isolieren zu können⁵¹. Als Argumente gibt er das für Paulus ungewöhnliche Vokabular⁵² sowie eine für Paulus untypische Gerechtigkeitsauffassung an, die durch den Sühnegrund bestimmt sei: „Endlich ist ihm die hier vorliegende Vorstellung von der göttlichen δικαιοσύνη, die eine Sühne für die vordem begangenen Sünden verlangte, sonst fremd“⁵³. An anderer Stelle formuliert Bultmann grundsätzlich: „Die Sünde als Schuld fordert *Sühne*. Die Sühne als Strafe kann vom verletzten Recht verhängt werden, und das heißt letztlich von Gott, der das Recht gesetzt hat“⁵⁴. Letztlich erweist sich das Verständnis von „Sühne“ bei Bultmann daher als konventionell und im Einklang etwa mit der Satisfaktionstheorie des Anselm. Damit scheint der Forscher aber gerade auch die im deutschen Sprachraum allgemein übliche Bedeutung von Sühne vorauszusetzen (siehe oben)⁵⁵. Weil Bultmann den Begriff der „Sühne“ als Ersatzleistung für begangenes Unrecht interpretiert, differenziert Bultmann zwischen Sühn- und Bundesopfer und rückt diese beiden Begriffe vergleichsweise weit auseinander.

Zudem fehlen in diesem Kontext des Sühneverständnisses die ansonsten beim Begriff Opfer erkennbaren Stichwörter wie Gemeinde, Bund und Bundesvolk (siehe oben bei Anm.154). Statt dessen erscheint der Sühnegrund im juristischen Horizont, der auf Beilegung eines gestörten Rechtsfriedens zwischen

⁴⁹ Vgl. Bultmann, Weissagung (Anm. 48), 174f.183.

⁵⁰ Vgl. Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes (KEK), 15. Aufl., Göttingen 1957, 66f.: „Da die Wortverbindung ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ nur an diesen beiden Stellen im Evangelium belegt ist, lassen sich die Verse leicht als alttestamentlich-jüdisch geprägte Tradition abheben“. Vgl. Bultmann, Theologie (Anm. 48), 406-408; Knöpler, Thomas: Theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 6f.

⁵¹ Vgl. Bultmann, Theologie (Anm. 48), 49. Wenn der Verfasser schreibt, dass Paulus hier „vielleicht (jedenfalls teilweise) zitiert“, so kann m.E. diese Andeutung methodisch auf das Vorliegen einer schriftlich fixierten Vorlage hin gedeutet werden, auch wenn der Wortlaut nicht ganz eindeutig ist.

⁵² Vgl. Bultmann, Theologie (Anm. 48), 49: „Die Bezeichnung Christi als ἱλαστήριον des begegnet bei Paulus nur hier; Paulus pflegt auch sonst nicht (außer Rm 5,9 und, wiederum der Tradition folgend, in bezug auf das Abendmahl 1. Kr 10,16; 11,25.27) vom αἷμα Christi zu reden, sondern vom σπάρπος“.

⁵³ Vgl. Bultmann, Theologie (Anm. 48), 49.

⁵⁴ Bultmann, Rudolf: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 57.

⁵⁵ Vgl. Bertholet, Alfred: Sühne, in: RGG², Bd. 5, Tübingen 1931, (873-875) 873.

Gott und den Menschen hinzielt. In Bezug auf die nachfolgende Diskussion ist aber nun wichtig wahrzunehmen, dass Bultmann in Röm 3,25 ἱλαστήριον dezidiert als Sühnopfer deutet und den Bundesgedanken nicht heranzieht, etwa im Gegensatz zu Käsemann (s.u.).

2.1.3 Käsemanns Rekonstruktion einer judenchristlichen Bundesopfertheologie

Der Schüler Bultmanns, Ernst Käsemann, hat an die Ansätze seines Lehrers angeknüpft und diese in literarkritischer, traditionsgeschichtlicher und redaktionskritischer Hinsicht zu der Form ausgebaut, in der sie bis weit in die achtziger Jahre hinein die Diskussion über Sühne und Opfer bei Paulus bestimmen sollten. Bultmann hatte den Blick ansatzweise auf die Gemeindeüberlieferungen gerichtet, die Paulus bereits zugrunde lagen. Damit wollte er den eigenen Beitrag des Apostels in seiner Rechtfertigungslehre schärfer darstellen und von den (judenchristlichen) Voraussetzungen abheben. Auf diesem eingeschlagenen Weg geht Käsemann zunächst weiter, setzt dann aber mit seiner apokalyptischen Auslegung eigene Akzente: Käsemann „korrigierte mit seiner apokalyptischen Auslegung des Paulus zwei Tendenzen der existentialen Auslegung: ihren Anthropozentrismus und ihren Individualismus“⁵⁶.

Käsemann bemüht sich darum, bereits gefundene judenchristliche Fragmente und Traditionsstücke präziser abzugrenzen und nach Möglichkeit weitere zu eruieren. Wichtige Texte für unser Thema sind Röm 3,24-26a; 5,9; 8,3c-4; 1Kor 5,7; 2Kor 5,19-21⁵⁷. Es sind mithin alle Stücke, in denen das Kreuzesgeschehen möglicherweise mit opferkultischen Ausdrücken gedeutet wird, die von Käsemann als vorpaulinisch judenchristlich verstanden werden. Konsequenterweise bestreitet denn auch Käsemann jegliche Relevanz opferkultischer Bilder für die paulinische Christologie: „Umgekehrt hat er [scil. Paulus] nie eindeutig Jesu Tod als Opfer bezeichnet“⁵⁸. Die Marginalisierung der Sühnetheologie, die bei Bultmann begonnen hatte, ist hier bereits so weit als möglich vorangetrieben. Gründend auf seinem Schriftverständnis⁵⁹ hat Käsemann diese theologische Haltung auch für die exegetische⁶⁰ und die binnenkirchliche Diskussion angemahnt, „daß die uns anvertrauten Menschen nicht mit alten Formeln in die Irre geführt

⁵⁶ Theißen und von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 47.

⁵⁷ Vgl. Käsemann, Ernst: An die Römer (HNT 8a), 4. Aufl., Tübingen 1980, 89-95.208f.; Käsemann, Ernst: Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“, in: Dinkler, Erich (Hg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, (47-59) 49f; Käsemann, Ernst: Zum Verständnis von Römer 3,24-26, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960, 96-100. In Bezug auf Röm 5,9 hat sich seine Interpretation im Laufe der Jahre geändert. Zunächst spricht er noch von einer (literarischen) Vorlage (Käsemann, Ernst: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, (61-107) 81f.), schwächt dann diese Position in seinem Kommentar zum Römerbrief ab, wenn er von αἵμα Χριστοῦ in Röm 5,9 nur noch als einer „liturgischen Metapher“ spricht (Käsemann, Römer, 130).

⁵⁸ Käsemann, Heilsbedeutung (Anm. 57), 78.

⁵⁹ Vgl. Mildenerger, Friedrich: Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch, 3. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987, 211. Dieser Zusammenhang kann hier nur angedeutet werden.

⁶⁰ Vgl. Käsemann, Erwägungen (Anm. 57), 53f.; Käsemann, Heilsbedeutung (Anm. 57), 78

werden“⁶¹. Auf die Sühnetheologie könne auch deswegen so leicht verzichtet werden, weil sie ja keinesfalls mit der Versöhnungsaussage zu verbinden ist: Die Wörter καταλλάσσειν und ἰλάσκεσθαι sind von ihrer Bedeutung und ihrem Verwendungszusammenhang her streng zu unterscheiden⁶². Bei der Nachzeichnung des Sühneverständnisses ist dann aber zu klären, ob diese Unterscheidung auch von Käsemann konsequent durchgehalten worden ist.

Was versteht aber Käsemann nun konkret unter Opfer und Sühne? Welche Vorgänge sollen mit diesen Wörtern bezeichnet sein? Die Aussagen darüber sind wie bei Bultmann auch recht dürftig und liegen in einer doppelten Gestalt vor. Zunächst erscheint das Opfer als ein frommes Werk des Menschen zur Beschwichtigung des (zornigen) Gottes⁶³. Dieser Deutung liegt wohl das allgemeine Verständnis von „Sühne“ als einer Sachleistung an Gott zur Herstellung des Rechtsfriedens zugrunde, wie es uns schon zuvor bei Bultmann und anderen Forschern begegnet ist. Und in diesem Zusammenhang kann Käsemann an einigen Stellen auf die Versöhnungsmetaphorik zurückgreifen⁶⁴. In einem späten Beitrag legt Käsemann den Akzent auf den anthropologischen Aspekt der Verzichtleistung beim Opfer. Zu dieser Logik des Verzichts nimmt er allerdings eine recht ambivalente Haltung ein. Der Verzicht wird zwar einerseits als menschliche Grundkonstante gewürdigt, aber wegen der Gefahr der Ausnutzung durch politische Systeme (Nationalsozialismus) kritisch beurteilt⁶⁵.

Aber bei Käsemann liegt der Akzent nicht auf diesem Verständnis von Opfer und Sühne. Der Forscher deutet die von ihm eruierten judenchristlichen Überlieferungen (s.o.) nach dem Muster des Gemeinschaftsopfers, genauer: des Bundesopfers: „Wie Blut den Bundesschluß wirksam macht, so gehört es auch zu dessen eschatologischer Erneuerung, von der alsbald gesprochen wird“⁶⁶. In dem eschatologischen Ereignis des Kreuzes restituiert Gott selber durch ein blutiges Opfer den Bund mit seinem Volk Israel, etwas, was den schuldigen Menschen selbst unmöglich ist⁶⁷. Käsemann setzt also das alte Verständnis von Opfer als Gemeinschaftsopfer voraus. Für diesen Sachverhalt kann er allerdings ebenso

⁶¹ Vgl. Käsemann, Ernst: Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968, 55.

⁶² Vgl. Käsemann, Ruf (Anm. 61), 54; Käsemann, Erwägungen (Anm. 57), 48.

⁶³ Vgl. die knappe Formel in Käsemann, Ruf (Anm. 61), 54: „Im Alten Testament und Judentum wurden wirklich noch Opfer dargebracht, um Gott gnädig zu stimmen, und im Heidentum ist es nicht anders“. Vgl. Käsemann, Heilsbedeutung (Anm. 57), 78; Käsemann, Ernst: Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55), Göttingen 1939, 155.

⁶⁴ Vgl. Käsemann, Ruf (Anm. 61), 54.55; Käsemann, Erwägungen (Anm. 57), 49.50.53. Von daher kann es auch nicht mehr verwundern, dass Käsemann im Zusammenhang von Sühne gehäuft von „juridischen Kategorien“ oder „Rechtstermini“ spricht, da das deutsche Wort „Sühne“ im Kontext der Rechtssprache beheimatet ist.

⁶⁵ Vgl. Käsemann, Ernst: Sacrifice or Compromise, in: Australian Biblical Review 26, Melbourne 1978, (13-25) 18f.

⁶⁶ Käsemann, Römer (Anm. 57), 91.

⁶⁷ Vgl. Käsemann, Erwägungen (Anm. 57), 49f.; Käsemann, Römer (Anm. 57), 90-94; Käsemann, Verständnis (Anm. 57), 98-100.

den Begriff „Sühne“ verwenden, was auch für die Austauschbarkeit beider Wörter bei Käsemann sprechen könnte: „Gott selber schafft diese Sühne und ermöglicht so wieder die vorher gestörte Gemeinschaft“⁶⁸.

Interessant ist nun aber, welche Folgerungen er aus diesem Verständnis heraus zieht. Im Kontext der judenchristlichen Überlieferung bedeutet nämlich δικαιοσύνη θεοῦ die „Bundestreue Gottes“⁶⁹. Da nun Paulus die partikularistische Einengung der Rechtfertigung auf das Bundesvolk Israel ablehne, kann die Wortverbindung im paulinischen Kontext nur die sich durchsetzende Treue gegenüber der ganzen Schöpfung sein⁷⁰. Betrachten wir noch den Zusammenhang von Rechtfertigung und Opferverständnis und damit auch die Kontroverse zwischen Bultmann und Käsemann über das Verständnis der Wortverbindung δικαιοσύνη θεοῦ, die die Forschung viele Jahre beschäftigt hat. Werden vielleicht Rechtfertigungsaussage und Sühnemetaphorik in ähnlichen Kategorien gedeutet? Käsemann versteht das Opfer in kollektiven Kategorien als Gemeinschafts- oder Bundesopfer, aber auch das Rechtfertigungsereignis wird entsprechend seiner apokalyptischen Auslegung nicht so sehr vom einzelnen Subjekt her gedacht, sondern von der sich durchsetzenden Heilsmacht Gottes her: „Die [in Röm 3,24f. zitierte] Tradition war dem Apostel wichtig, weil sie wie er selbst das Heil in der Rechtfertigung des Sünders erblickte. Richtiger und noch verschärfend, weil nicht von den Einzelnen gesprochen wird: Vergebung und Rechtfertigung kennzeichneten schon in der Vorlage die Äonenwende“⁷¹.

Demgegenüber verwendet Bultmann bei der Interpretation der fraglichen Stellen eher den Sühnebegriff (s.o.), und dieser ist ja, wie wir gesehen haben, von der gestörten Rechtsbeziehung zweier Individuen her gedacht. Es kann denn auch kein Zufall sein, dass Bultmanns Verständnis der Gerechtigkeit Gottes von forensischen und anthropologischen Kategorien geprägt ist. Es lässt sich also mit gutem Grund eine Verbindung von Opferverständnis und Rechtfertigungsaussage vermuten, die ihren Grund in den Texten selbst zu haben scheint.

⁶⁸ Vgl. Käsemann, Römer (Anm. 57), 91.

⁶⁹ Vgl. Käsemann, Ernst: Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ZThK 58, Tübingen 1961, (367-378) 374; Käsemann, Römer (Anm. 57), 94. Das wird dann traditionsgeschichtlich begründet: Käsemann, Römer (Anm. 57), 93; Stuhlmacher, Peter: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), 2. Aufl. Göttingen 1966. Dieser Beitrag fokussiert die Wortverbindung δικαιοσύνη θεοῦ, und die Opfer- und Sühneaussagen im Judentum und im Alten Testament wurden hier noch nicht in den Blick genommen.

⁷⁰ Vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit (Anm. 69), 374f.376f.; Käsemann, Römer (Anm. 57), 95; Käsemann, Verständnis (Anm. 57), 100. Hier liegen redaktionskritische Überlegungen vor, die die Relevanz der Vorlage für Paulus und seine Differenzen dazu bestimmen soll. In der weiteren neutestamentlichen Diskussion haben diese Überlegungen breiteren Raum eingenommen (s.u.).

⁷¹ Vgl. Käsemann, Römer (Anm. 57), 87 (grundsätzlich) und 93. Vgl. grundsätzlich zu der Kontroverse: Conzelmann, Hans: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., Tübingen 1987, 237-244; Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 230-233.

Käsemanns Interpretation von Röm 3²¹⁻²⁶ hat sich einige Jahrzehnte als *communis opinio* in der exegetischen Diskussion halten können⁷², wobei allerdings seine literarkritische Abgrenzung des vorpaulinischen Traditionsstückes keine breite Zustimmung gefunden hat⁷³. Für diese Textstelle hat er mit seinen redaktionskritischen Erwägungen Impulse gegeben, die von einigen Forschern aufgegriffen wurden⁷⁴. An allen anderen angesprochen Textstellen haben sich seine Vorschläge für eine diachrone Analyse so nicht durchsetzen können, ja Käsemann scheint selbst zumindest in Bezug auf Röm 5,9 davon Abstand genommen zu haben⁷⁵. Alle diese Modifikationen im Detail besitzen für unser Thema allerdings kaum Relevanz, wird doch die Vorstellung von „Opfer“ nirgends explizit diskutiert.

⁷² Vgl. etwa: Bornkamm, Günter: Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3), in: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (BEvTh 16), München 1966, (9-33) 12 Anm. 10.

⁷³ Der Vers Röm 3,24 wird im Gegensatz zu Käsemann heute ganz überwiegend als paulinisch angesehen. Die von dem Forscher für eine diachrone Analyse ins Feld geführten Argumente haben nicht überzeugen können: vgl. Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 183f. und die dort aufgeführte Literatur.

⁷⁴ Verweis auf Käsemann, Heilsbedeutung (Anm. 57), 77; Bornkamm, Günter: Paulus, Stuttgart 1969, 126.128f.

⁷⁵ Siehe oben bei Anm. 57.

2.2 Die Biblische Theologie und die Sühne

2.2.1 Vorbemerkung

Schauen wir noch einmal zurück auf die Marginalisierung der opferkultischen Vorstellungen während und nach dem Zweiten Weltkrieg in der neutestamentlichen Diskussion, so verwundert es schon, wie lange darüber nicht ernsthaft gerungen worden ist - weder um den Vorstellungsgehalt noch um die theologische Bewertung derselben. Hingegen sind in den Jahrzehnten zuvor, wie gezeigt, und in der Gegenwart vielfach raumgreifende Äußerungen zu dieser Thematik zu beobachten. Dieses Phänomen ist sicherlich mit der theologischen „Großwetterlage“ dieser Jahrzehnte zu verknüpfen, der Dominanz der sogenannten Wort-Gottes-Theologie. Sie bewirkte auf breiter Front eine Abkehr von den Ansätzen der Religionsgeschichtlichen Schule⁷⁶, und damit rückte auch unsere Fragestellung in den Hintergrund. Ein Neuansatz, eine grundsätzliche Neuorientierung beim Verständnis von kultischen Opfern und der Sühnopfermetaphorik bei Paulus verdankt sich der verstärkten wissenschaftlichen Bemühung um das Alte Testament, die Hebräische Bibel. Es sollte darum gehen, die Besonderheit des hebräischen Denkens gegenüber unserem modernen Weltverständnis wahrzunehmen und zu würdigen. In diesem Zusammenhang wurde dann auch die schon längst für „erledigt“ gehaltene Sühnemetaphorik wiederentdeckt und mit einem neuen Gehalt gefüllt. Dieser Prozess verlief keineswegs kohärent, wie wir gleich sehen werden, sondern zerfällt deutlich in zwei zeitlich voneinander getrennte Phasen, die auch unterschiedliche Forschungsergebnisse hervorgebracht haben. Das hängt mit der Uneindeutigkeit eines zentralen Elementes der Sühnehandlung, nämlich des Handaufstimmungsritus, zusammen. Vor diesem Hintergrund kann denn auch nicht mehr von **der** Sühneauffassung der Biblischen Theologie gesprochen werden.

2.2.2 Klaus Koch: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und die Sühne

Bereits während der Blütezeit der Wort-Gottes-Theologie - mitten in den fünfziger Jahren - ging ein erster Impuls zur Revision der Vorstellungen von Opfer und Sühne von dem Alttestamentler K. Koch aus. Er entwickelte seinen Neuansatz in seiner Erlanger Habilitationsschrift „Die israelitische Sühneauffassung und ihre historischen Wandlungen“, Erlangen 1956. Bezeichnend ist allerdings, dass dieses Buch nicht gedruckt wurde. Koch wirkte dann besonders durch seine Aufsätze⁷⁷. Er prägt die heute ganz geläufigen Ausdrücke „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ oder „schicksalwirkende Tatsphäre“. Gemeint ist damit ein weisheitliches Theologumenon der Hebräischen Bibel. Ganz formelhaft ausgedrückt: „Die ja auch machthaltige Tat eines Menschen schafft je nach ihrer eigenen Qualität eine gute oder böse

⁷⁶ Vgl. dazu für Bultmann: Stegemann, Wolfgang: Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978, 22-36. Für die dialektische Theologie im Allgemeinen vgl.: Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: HDThG, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984, (71-287) 240-244. Vgl. ebd., 244: „Die Folge [der strengen Scheidung von Offenbarungstheologie und Religionswissenschaft] war ein weitgehender Verzicht auf die Beschäftigung mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen“.

⁷⁷ Vgl. Koch, Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im A.T.?, in: ZThK 52, Tübingen 1955, 1-42.

Sphäre, die auf den Täter zurückwirkt. Eine böse Tat hat folglich zwangsläufig ein unheilvolles Ergehen des Täters zur Folge“⁷⁸. Die Gottheit tritt dabei als richtende Instanz nicht mehr in Erscheinung, sie wacht lediglich über das Zustandekommen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. „Die Korrespondenz von Tun und Ergehen ist, wo sie sich ereignet, Wirkung göttlicher Treue (תִּדְּרָ [Ps] 62,13)“⁷⁹. Diese Identifikation göttlichen Handelns mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang ist allerdings in der weiteren Diskussion auf Kritik gestoßen⁸⁰.

In seinen Forschungen nimmt Koch die Impulse des schwedischen Alttestamentlers Fahlgren auf⁸¹, der den Begriff „synthetische Lebensauffassung“ für diesen Sachverhalt geprägt hatte. In der weiteren Diskussion wird allerdings deutlich, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht unabhängig von der sozialen Aktivität der Beteiligten verstanden werden kann. Im Hintergrund steht die Vorstellung der sozialen Reziprozität, die auch später im Zusammenhang der Gabe-Vorstellung zu diskutieren ist. Und diese wurde allerdings erst viel später in der Diskussion wieder aufgegriffen⁸².

Wurde mit diesen Beobachtungen das damals vorherrschende Bild von Gott als dem vergeltenden Richter⁸³ in Frage gestellt, so musste auch alsbald die überkommene Sühnevorstellung fraglich werden. Wie oben dargestellt, waren darin juristische Kategorien prägend. Sühne, das meint eben eine im Strafverfahren festgesetzte Ersatzleistung des Täters. Diese Vorstellung läuft aber ins Leere, wenn die Menschen die Frucht ihrer eigenen Taten trifft und nicht der Gerichtsspruch Gottes.

Konsequent entwickelt Koch darum in einigen Aufsätzen seine Vorstellung von Sühne⁸⁴. Eine bündige Zusammenfassung der neuen Sichtweise findet sich bei G. von Rad, der sich Koch anschließt:

⁷⁸ Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 1991, 209.

⁷⁹ Koch, Vergeltungsdogma (Anm. 77), 21.

⁸⁰ Vgl. Janowski, Bernd: Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘, in: ders.: Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, (169-191) 189: „Gottes Handeln folgt demnach demselben Prinzip der Gegenseitigkeit, wie es dem Handlungsmodell der sozialen Interaktion zugrundeliegt – mit dem entscheidenden Unterschied, daß sein Eingreifen zwar erwartbar ist, aber unverfügbar bleibt, also gleichsam ein Akt der ‚Gnade‘ ist“.

⁸¹ Vgl. Koch, Vergeltungsdogma (Anm. 77), 26 Anm. 2, wo auf Fahlgren, K. Hj.: Sedaqa nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932, verwiesen wird. Nach Jahrzehnten nahezu ungeteilter Zustimmung werden diese Beobachtungen in jüngster Zeit wieder neu diskutiert.

⁸² Vgl. Janowski, Tat (Anm. 80), 247-271. Ausgehend von religionsgeschichtlichen Parallelen z.B. aus dem ägyptischen Raum wird über das Zustandekommen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nachgedacht.

⁸³ Vgl. zum Begriff Vergeltung: Koch, Vergeltungsdogma (Anm. 77), 3f. Wichtig sind die beiden Elemente einer vorgegebenen Norm und der Umstand, dass eine richtende Instanz von außen an den Täter herantritt.

⁸⁴ Vgl. Koch, Klaus: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, in: ZThK 55, Tübingen 1958, (36-51) 45-50; Koch, Klaus: Versöhnung im AT, in: RGG³, Bd. 6, Tübingen 1962, (1368-1370) 1370; Koch, Klaus: Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26, München 1966, 217-239; Koch, Klaus: Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: VT 12, Leiden 1962, 396-416. Der letzte Aufsatz

„In beiden Fällen - sowohl bei der Entsühnung von Menschen wie bei der von Gegenständen - bestand das Sühnegeschehen darin, daß Jahwe die zerstörende Unheilswirkung seiner Tat aufhob. Er unterbrach den Sünde-Unheilszusammenhang, und zwar geschah das in der Regel auf die Weise, daß die Unheilswirkung des Bösen auf ein Tier abgeleitet wurde, das stellvertretend für den Menschen (oder den Kultgegenstand) starb. Sühne war also kein Strafact, sondern ein Heilsgeschehen“⁸⁵.

In dieser Konzeption wird ein Bestandteil der Sühnehandlung, nämlich der Handaufstemmungsritus⁸⁶, besonders betont und in einer spezifischen Weise interpretiert: „Es findet also eine reale Übertragung der Sünde als der dinglich vorhandenen, Böses ausstrahlenden Tatsphäre von den Tätern auf einen stellvertretenden Träger statt“⁸⁷. Die Blutriten am Altar oder im Allerheiligsten⁸⁸ fügen kein neues Bedeutungselement hinzu, sondern signalisieren die Vollendung des Sterbens des Opfertieres nahe der Gegenwart Gottes⁸⁹. Diese Deutung der Gesten unterscheidet sich maßgeblich von der Rekonstruktion, die H. Gese und B. Janowski entwickelt haben, wie gleich zu zeigen sein wird. Weiterhin lehnt Koch die Übersetzung „Opfer“ und die damit implizierte Bedeutung für die priesterschriftlichen Sühneriten streng ab⁹⁰. Gegenüber der zu seiner Zeit vorherrschenden Marginalisierung der Sühnevorstellung in der Nachfolge Bultmanns betont er die Relevanz der alttestamentlichen Sühneriten für den Gehalt der neutestamentlichen Christologie⁹¹.

stellt übrigens eine Reaktion dar auf eine der wenigen Entgegnungen, die das bis dahin vorherrschende Bild von Sühne verteidigten: Vgl. Reventlow, Henning Graf: „Sein Blut komme über sein Haupt“, in: VT 10, Leiden 1960, 311-327; Horst, Friedrich: Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, in: EvTh 16, München 1956, (49-75) 71-74.

⁸⁵ Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments (EETH 1), Bd. 1, 5. Aufl., München 1966, 284. Als Voraussetzungen des Sühneritus am Versöhnungstag nennt Koch folgende Faktoren: 1. Der Hohepriester ist Repräsentant des Volkes. 2. Das getötete Haustier gehört der „Personsfäre“ des Menschen an. 3. Das Sündenbekenntnis vergegenwärtigt und konzentriert die Schuld. 4. Im Handaufstemmungsritus findet eine körperliche Übertragung der Sünde-Unheils-Sphäre statt. Vgl. Koch, Sühne, 229.

⁸⁶ In der Hebräischen Bibel durch das Verbum קָטַף im Kal ausgedrückt.

⁸⁷ Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 237; vgl. Koch, Sühne (Anm. 84), 229; Rendtorff, Rolf: Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967, 215. Detailliert wird diese Position dargestellt bei: Janowski, Bernd: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 206-209.

⁸⁸ Es lässt sich eine Vielzahl von Möglichkeiten aufweisen, mit dem bei der Schlachtung gesammelten Blut des Opfertieres zu verfahren. Details dazu bei: Janowski, Sühne (Anm. 87), 222-232.

⁸⁹ Vgl. Koch, Sühne (Anm. 84), 230f.

⁹⁰ Vgl. Koch, Sühne (Anm. 84), 231.

⁹¹ Vgl. Koch, Sühne (Anm. 84), 239.

In der Rückschau muss allerdings gesagt werden, dass diese Ansätze zur Revision der Sühnevorstellung in der neutestamentlichen Wissenschaft kaum auf Resonanz gestoßen sind⁹². Das sollte sich allerdings in der zweiten Phase grundlegend ändern.

2.2.3 Gese, Janowski und Stuhlmacher: Sühne als Existenzstellvertretung

Ab Mitte der siebziger Jahre treten dann andere Exegeten, vornehmlich aus Tübingen, mit ihren neuen Thesen zur Sühnetheologie an die theologische Öffentlichkeit. Dass es sich um einen eigenständigen Forschungsansatz handelt, ist bereits daran abzulesen, dass diese Forscher zunächst nur eher beiläufig auf die älteren Ergebnisse von Koch hinweisen⁹³ und sich erst später mit ihnen kritisch auseinandersetzen⁹⁴. Diese Forschungen erhalten von dem größeren hermeneutischen Kontext her, nämlich der Biblischen Theologie⁹⁵, ihr besonderes Gepräge und kommen nun nicht mehr am äußersten Rand des neutestamentlichen Universums sondern an zentraler Stelle in diesem hermeneutischen Projekt zu stehen. Dass sich aber im Vergleich zur Marginalisierung der Sühnetheologie im Gefolge Bultmanns die theologische Atmosphäre ganz erheblich gewandelt hat, belegt der Eingangssatz eines Aufsatzes von H. Gese:

„Die Vorstellung des Todes Jesu als eines umfassenden Sühnegeschehens, als eines unsere Schuld, ja die des ganzen Kosmos sühnenden Todes, als einer universalen Versöhnung ist in vielfältiger Weise im Neuen Testament bezeugt und bildet mit Recht das Zentrum der christlichen Dogmatik.

⁹² Vgl. Thyen, Hartwig: Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96), Göttingen 1970, 35; Wilckens, Ulrich: Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert. Beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch, 4. Aufl., Hamburg, Köln, Zürich 1974, 509f.; Wilckens, Ulrich: Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ZNW 67, Berlin, New York 1976, (64-82) 70f.79f; Wilckens, EKK, VI/1 (Anm. 3), 190-193.233-243 (Exkurs zur Sühnevorstellung).

⁹³ Es wird eher beiläufig auf seine Arbeiten verwiesen: Vgl. Stuhlmacher, Peter: „Er ist unser Friede“ (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18, in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, (224-245) 236 Anm. 49.

⁹⁴ Vgl. Gese, Hartmut: Die Sühne, in: ders.: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3. Aufl., Tübingen 1989, (85-106) 95 Anm. 7; Janowski, Sühne (Anm. 87), 206-210.215-221. Die kritische Auseinandersetzung mit Koch begegnet jeweils an den zentralen Punkten des Argumentationsganges.

⁹⁵ Vgl. Oeming, Manfred: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985, 104-138; Reventlow, Henning Graf: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983, 141-172. Hier ist u.a. die heftige literarische Debatte um diesen Ansatz dokumentiert, in der E. Gräßer, W. Schmitz, G. Strecker u.a. zu den Tübingern Stellung bezogen. Leider wird in den beiden forschungsgeschichtlichen Beiträgen nur ganz am Rande auf die inhaltlichen Forschungen zur Sühnetheologie und deren Bedeutung hingewiesen.

Die Christologie in all ihren Schattierungen ist auf dieses Versöhnungsgeschehen bezogen, und die christliche Rechtfertigungslehre ist die direkte Konsequenz dieser Sühnelehre“⁹⁶.

In diesen beiden Sätzen rückt die Sühnevorstellung ganz in das Zentrum nicht nur der neutestamentlichen Exegese. Außerdem leuchtet das gewaltige Programm des Forschers auf, das die Grenzen zwischen den Fächern Dogmatik, neutestamentliche und alttestamentliche Exegese bewusst überschreitet und sogar die Rezipienten nicht in einer unbeteiligten Beobachterposition belassen will („unsere Schuld“). Schon allein aus Gründen der Übersichtlichkeit möchte ich mich auf drei m.E. zentrale Punkte beschränken, mit denen sich diese Forschungsposition der Reinterpretation alttestamentlicher Sühnetheologie sinnvoll beschreiben lässt.

2.2.3.1 Vorbemerkungen Literarkritik und Heiligkeit

Zwei Hinweise halte ich allerdings für notwendig, um den genannten Ansatz richtig einordnen und den Zusammenhang seiner einzelnen Elemente nachvollziehen zu können: Zum ersten ist darauf aufmerksam zu machen, dass Gese und Janowski keineswegs eine allgemein religionsgeschichtliche These formuliert haben, stützt sich doch ihr Bemühen, das israelitische Sühneverständnis nachzuzeichnen, keineswegs auf antikes Material überhaupt, noch nicht einmal auf sämtliche in Frage kommenden Texte der Hebräischen Bibel, sondern allein auf eine bestimmte Schicht israelitischer Literatur, nämlich im Wesentlichen auf die priesterschriftlichen und chronistischen Texte und den sogenannten Verfassungsentwurf im Ezechielbuch⁹⁷. Es geht explizit darum, die Eigenart dieser Konzeption von Sühnekult zu erfassen. Daher kommen außerisraelitische Kulte lediglich im Modus der Abgrenzung in den Blick⁹⁸. Zum zweiten sollen im Folgenden die beiden zentralen Elemente dieser Vorstellung von alttestamentlicher Sühne dargestellt werden: der Handaufstimmungsritus und der nachfolgende Blutritus an einem heiligen Gegenstand⁹⁹. Gekoppelt sind diese beiden Elemente theologisch durch den Gedanken der Heiligkeit, der einerseits eine bestimmte Einstellung des Menschen zu sich und seinen Taten erwarten lässt (Handaufstimmungsritus) und andererseits als Prädikat der Anwesenheit Gottes zu verstehen ist (Blutritus). Ganz schematisch: „Opfer ist Sühnung, Sühnung ist Weg zu Gottes *kabod*, Opfer zu Gott hin“¹⁰⁰.

⁹⁶ Gese, Sühne (Anm. 94), 85.

⁹⁷ Vgl. Gese, Sühne, (Anm. 94), 91; Janowski, Sühne (Anm. 87), 12f.

⁹⁸ Vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 92: „Ein Unterschied zwischen heidnischem und biblischem Kult besteht dabei so grundsätzlich, wie der Unterschied zwischen heidnischer Religion und biblischer Offenbarung besteht; man denke etwa an das Fehlen des Gottesbildes, an den stets nur einen und einzigen Bezugspunkt“. Vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 57-60, wo eine Analogie zwischen dem akkadischen Verb *kuppuru* und dem hebräischen כָּפַר bestritten wird.

⁹⁹ Gese, Sühne (Anm. 94), 95 bezeichnet diese beiden Elemente als „konstitutiv“ für die kultische Sühnehandlung.

¹⁰⁰ Gese, Hartmut: Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, (9-30) 28.

Gese argumentiert hier nicht von einer bestimmten sozialen Situation her sondern ganz grundsätzlich von einer theologisch interpretierten *conditio humana* im Angesicht des Heiligen:

„Dieser Sicht voller Gottesgemeinschaft entspricht ebenso entschieden, daß der Mensch nur vor Gott treten kann als der dem Tod Verfallene. Die Begegnung mit dem Heiligen vernichtet das Unheilige. Die Konsequenz des Gedankens der vollen Gottesgemeinschaft ist die Sühne, und war die Sühne in einem neuen positiven Verständnis als Hingabe an das Heilige“¹⁰¹.

Wie bei Otto besitzt das Heilige also einen ambivalenten Charakter, den Aspekt der bereichernden Begegnung wie den der Vernichtung. Gese betont hierbei allerdings die positive Zielrichtung des Rituals, nämlich die „volle Gottesgemeinschaft“. Anders als bei Koch (siehe oben) handelt es sich mit der Handaufstimmung und dem Blutritus um die beiden gleichwertigen Akte der einen Sühnehandlung. Der Blutritus trägt hier ein eigenständiges Bedeutungspotential und ist nicht lediglich als Vervollkommenung des Handaufstimmungsritus zu verstehen. Dieser theologischen Ambivalenz von vernichtender und vergebender Heiligkeit korrespondiert die anthropologische Situation, die den Kontext des Sühnopfers bildet: Es geht um die Erfahrung von Vergebung und einer erdrückenden Schuld:

„Es gehört zu den Grunderfahrungen des Menschen, dass er einer Situation begegnen kann, in der er sein Leben verwirkt hat“¹⁰².

Aber diese Formulierung wird im Folgenden präzisiert: Das kultische Sühneritual findet gerade **keine** Verwendung bei Fällen von absichtlicher sozialer Normverletzung („mit erhobener Hand“ *בְּיָד רָמָה*). Vielmehr geht es um unabsichtliche Verschuldungen (*בְּשִׁגְגָּה*)¹⁰³. Der Anlass für Sühnopferhandlungen liegt demnach weniger in konkreten Situationen menschlichen Fehlverhaltens, als vielmehr in der Nähe des Heiligen selbst:

„Unabhängig von einer bestimmten Verschuldung des Menschen, allein schon wegen des gottfernen Seins des Menschen wird die Weihende Handlung als In-Kontakt-Treten mit dem Heiligen diesen positiv-sühnenden Charakter haben“¹⁰⁴.

Wenn im Folgenden die Deutung des Sühneritus im Einzelnen referiert werden soll, so ist der soeben angedeutete Gesamtzusammenhang stets im Hintergrund zu denken.

¹⁰¹ Gese, Sühne (Anm. 94), 100.

¹⁰² Gese, Sühne (Anm. 94), 86.

¹⁰³ Vgl. dazu die genaueren Angaben bei: Janowski, Sühne (Anm. 87), 254f.

¹⁰⁴ Vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 101.

2.2.3.2 Erstens: Der Handaufstimmungsgestus als Identifikation¹⁰⁵

Einen wichtigen Platz in dieser These nimmt die Deutung des Handaufstimmungsgestus¹⁰⁶ ein. Dieser Gestus wird in der Hebräischen Bibel durch das Verbum קָדַשׁ im Kal ausgedrückt und ist in opferkultischen Kontexten lediglich beim Sündopfer bzw. Hattat-Opfer (Lev 6.18 תִּטָּהַר und beim sogenannten Sündenbockritual belegt¹⁰⁷. In der hellenistischen Normalform des Speiseopfers besitzt es kein Äquivalent¹⁰⁸, allerdings in einigen hethitischen Eliminationsritualen¹⁰⁹. Im Vergleich zu diesen wird denn auch, wie oben bereits angedeutet, deutlich, dass die alttestamentlichen Texte sich ausschließlich auf die Wiedergabe der Kultpraktiken ($\delta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\alpha$) beschränken¹¹⁰. Im hebräischen Text können nämlich allenfalls zwei Halbverse (Lev 1,4b; 16,21ba) als Deutung des Handaufstimmungsritus herangezogen werden, was die Exegese nicht gerade erleichtert. Nach allen wichtigen alttestamentlichen Thesen lässt sich über diesen leicht zu unterschätzenden Gestus ganz abstrakt sagen: „Die Funktion der Handauflegung beim Opfer besteht darin, die Beziehung zwischen Opferer und Opfertier zu zeigen“¹¹¹. Die konkrete

¹⁰⁵ Vgl. Gathercole, Simon: *Defending Substitution. An Essay on Atonement in Paul* (Acadia Studies in Bible and Theology), Grand Rapids 2015, 30-38.

¹⁰⁶ Dieses Element des Opferritus, bei dem der Opferherr oder der Priester eine Hand (Die Pluralformen, z.B. Lev 4,15: קָדַשׁ , lassen keine sichere Entscheidung zu.) auf den Kopf des Opfertiers legt, wird durch das Verbum קָדַשׁ im Kal ausgedrückt. Vgl. zu den Belegstellen und der Syntax: Vgl. Wright, D.P. und Milgrom, J. und Fabry, H.-J.: קָדַשׁ in: ThWAT, Bd. 5, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1986, (880-889) 881-886. LXX bieten dafür überwiegend das Verbum $\epsilon\pi\iota\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$.

¹⁰⁷ Vgl. die genaue Aufstellung der Belege bei: Janowski, Sühne (Anm. 87), 200.

¹⁰⁸ Vgl. die Systematisierungen bei: Burkert, Walter: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opfer-riten und Mythen* (RGVV 32), 2. Aufl., Berlin, New York 1997, 10-14; Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 30f.; Ziehen, Ludwig: Opfer, in: PRE 35, Stuttgart 1939 [= Stuttgart 1959], (579-627) 597-624. Im Zusammenhang des Fleischspeiseopfers kann zwar der Ausdruck $\alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \beta\omicron\upsilon\varsigma$ gebraucht oder eine andere Technik zum Festhalten des Opfertieres verwendet werden (vgl. Ziehen, Opfer, 610f.), aber hier handelt es sich allein um Vorgehensweisen, die den Widerstand des Tieres gegen die bevorstehende Schlachtung brechen sollen.

¹⁰⁹ Vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 210-215; Janowski, Bernd: Azazel - biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f., in: Blum, Erhard u.a. (Hg.): *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1990, 97-110; Kümmel, Hans Martin: Ersatzkönig und Sündenbock, in: ZAW 80, Berlin, New York 1968, (289-318) 310f.

¹¹⁰ Vgl. Kümmel, Ersatzkönig (Anm. 109), 311, der den hethitischen Text KUB IX 32, 28-32 folgendermaßen übersetzt: „Dabei [beim Ritual] spricht man jeweils ebenso: 'Siehe, was für Böses für Menschheit, Rinder, Schafe, Pferde, Maultiere und Esel dieses Lagers in ihm war, siehe, das haben jetzt diese Widder und die Frau aus dem Lager fortgebracht, dasjenige Land, das sie antrifft, mag diese böse Seuche nehmen!‘“.

¹¹¹ Wright/Milgrom/Fabry, קָדַשׁ (Anm. 106), 886.

Ausgestaltung dieser Beziehung wird allerdings in der Forschung unterschiedlich interpretiert. Zur Deutung des Handaufstimmungsritus sind eine Übertragungshypothese (wie bei Koch), eine Identifikationshypothese oder eine Deklarations- bzw. Demonstrationshypothese zur Anzeige des Besitzes¹¹² vorgelegt worden.

Angemessen einschätzen kann man die Bedeutung der Interpretation des Handaufstimmungsritus allerdings erst dann, wenn man sich über die hermeneutische Situation Gedanken macht. In diesem Gestus werden nämlich die Situation des opfernden Menschen und die nachfolgende Kulthandlung an dem Opfertier aufeinander bezogen. Allerdings besteht für die moderne Forschung das Problem, das dieser wichtige Gestus wegen seiner Vieldeutigkeit kaum mehr verständlich ist. Konstitutiv für das Verständnis wird darum der Kontext, innerhalb dessen dieser Gestus interpretiert wird¹¹³. Jeweils abhängig davon, ob der Sünde-Unheil-Zusammenhang, die vernichtende und beschenkende Heiligkeit Gottes oder die kultische Unreinheit als Deutungszusammenhang angenommen wird, weichen die Ergebnisse erheblich voneinander ab, wie die nachfolgende Tabelle darlegt. Darin zeigt sich auch, dass die von Gese und Janowski entwickelte Deutung des Handaufstimmungsritus nur einen möglichen Ansatz neben anderen in der alttestamentlichen Exegese darstellt.

These Element	Beladungsthese: Koch	Identifikationsthese: Gese und Janowski
Opfernder Mensch	Sünde-Unheil-Zusammenhang umgibt den Menschen wie eine Sphäre.	Mensch, der wegen einer Schuld unweigerlich dem Tode verfallen ist.
Legt seine Hand	Die unheilvolle Sphäre wird in einem Akt göttlicher Gnade auf das Tier abgeladen.	Der Mensch identifiziert sich mit dem Tier, das getötet werden soll.
Auf das Opfertier.	Im Tod des Opfertiers kommt der Sünde-Unheil-Zusammenhang zur Auswirkung und nicht im Geschick des Menschen.	Im Tode des Opfers vollzieht sich die zeichenhaft-reale Lebenshingabe des Menschen. Es handelt sich nicht um einen bloßen Vernichtungsakt, sondern um die Inkorporation in das Heilige, wie der nachfolgende Blutritus anzeigt.

¹¹² Vgl. Jürgens, Benedikt: Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext (Herders biblische Studien 28), Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2001, 228-232; Wright/Milgrom/Fabry, 𐤇𐤍𐤔 (Anm. 106), 883f. In den beiden Beiträgen wird die letzte der drei Hypothesen vertreten.

¹¹³ Vgl. Utzschneider, Helmut: Vergebung im Ritual. Zur Deutung des hattā't-Rituals, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, (96-119) 97f.118f.

Die Genese der Deutung von Gese und Janowski kann hier nicht in ganzer Breite referiert werden. Wichtig erscheint mir dabei, dass in der Hebräischen Bibel eine deutende Explikation dieses Gestus lediglich an zwei Stellen (Lev 1,4b; 16,21b) erfolgt, und dies zudem in divergierender Weise. Dabei zeigt sich das Bestreben von Janowski, die Deutung in Lev 16,21 („und soll sie [die Übertretungen] dem Bock auf den Kopf legen“¹¹⁴) von dem Hattat-Ritual zu distanzieren und somit von seiner Deutung des Sühnegeschehens im nachexilischen israelitischen Kult fernzuhalten. Er bestimmt das Ritual am lebenden Bock bzw. den sogenannten Azazel-Ritus Lev 16,20-22¹¹⁵ als eine gegenüber dem Hattat-Ritual eigenständige Ritualform mit abweichender Funktion und Bedeutung. Dafür geben ihm zwei Beobachtungen Anlass¹¹⁶:

Zunächst wird in Lev 16,21 ausdrücklich erwähnt, dass Aaron seine **beiden Hände** auf den Ziegenbock legen soll¹¹⁷. Zum anderen wird das Verbum **סמך** im Kal hier an der einzigen Stelle durch die Wendung „Geben der Verschuldungen auf den Kopf des Bockes“¹¹⁸ näher expliziert. Da diese beiden Charakteristika allein beim sogenannten Sündenbock-Ritual in Lev 16 und nicht bei den sonstigen Belegen für das Hattat-Opfer aufzuweisen seien, könne somit das Hattat-Opfer nicht von der Deutung in Lev 16,21ba und damit nicht als Eliminationsritus verstanden werden. Die eigene Deutung der Handaufstimmung beim Hattat-Opfer schließt sich an Lev 1,4b an:

„Er [scil. Der Opferherr] stemmt seine Hand auf den Kopf des Brandopfers; so wird ihm Wohlgefallen zuteil, indem es ihm Sühne schafft“¹¹⁹.

Werden auf diese Weise Aktivität des Opferherrn und sühnende Wirkung des Opfers miteinander verknüpft, so finden die Forscher in diesem Vers den Gedanken einer „Identifizierung des Opfernden mit dem Opfertier“¹²⁰, bzw. den einer „Identifizierung im Sinne einer delegierenden Sukzession, eben eine Stellvertretung“¹²¹ wieder. Diese Identifikation kann weiter expliziert werden als „symbolisch vollzogene(n) Subjektübertragung auf das Opfertier“¹²² und damit als reale Partizipation des Opfernden am Tod des Opfertieres¹²³. Der Gedanke, dass die Handaufstimmung beim Opfer die Beziehung zwischen Opfertier und Opferherr darstellt (s.o.), ist in dieser Position bis zur Annahme einer Identifikation gesteigert.

¹¹⁴ In der Übersetzung Luthers. Vgl. Lev 16₂₁: **וְנָתַן אֹתָם עַל-רֹאשׁ הַשָּׁעִיר**.

¹¹⁵ Vgl. zu diesem Ritus: Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 111-115.

¹¹⁶ Vgl. zum folgenden: Janowski, Sühne (Anm. 87), 210.215f; Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 113-115.

¹¹⁷ Vgl. Lev 16₂₁: **וְנָתַן אֹתָם עַל-רֹאשׁ הַשָּׁעִיר**.

¹¹⁸ Vgl. Lev 16_{21ba}: **וְנָתַן אֹתָם עַל-רֹאשׁ הַשָּׁעִיר**.

¹¹⁹ Übersetzung bei: Janowski, Sühne (Anm. 87), 216.

¹²⁰ Janowski, Sühne (Anm. 87), 218.

¹²¹ Gese, Sühne (Anm. 94), 97.

¹²² Janowski, Sühne (Anm. 87), 220.

¹²³ Vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 220.

Interessanterweise nimmt bereits Freud eine Identifikation der Opfernden mit dem Opfertier an, allerdings in einem wesentlichen abweichenden Kontext¹²⁴: Freud dechiffriert dieses Phänomen als unbewusste Identifikation mit der getöteten Gestalt des Urhordenvaters.

Die Deutung von Gese und Janowski ist hingegen, wie oben angedeutet, durch den Zusammenhang der kultischen Gemeinschaft von Gott und Menschen bestimmt. Es geht nicht um die unbewusste Beziehung von Vätern und Söhnen, sondern um die Beziehung zwischen transzendenter Gottheit und den Menschen. Und diese Gemeinschaft, in der die zeichenhafte Lebenshingabe der opfernden Menschen stattfindet, kann nicht geschehen, wenn die Opfernden in irgendeiner Weise abseits und distanziert stehen. Sie müssen vollständig, eben per Identifikation, in das Kultritual einbezogen sein. Wie eine solche Identifikation allerdings anthropologisch zu verstehen ist, wird im Gegensatz zum Konzept von Freud hier nicht dargestellt.

Neben dem Handaufstimmungsritus stellt die Blutapplikation das zweite zentrale Element der kultischen Sühnehandlung dar, das auf die Handaufstimmung folgt, aber eben nicht direkt folgt. Dazwischen liegt die rituelle Tötung (טָהַר im Kal) des Opfertieres. Diesem religionsgeschichtlich zentralen Akt des blutigen Opfers¹²⁵ wird hier erstaunlich wenig Aufmerksamkeit, jeweils nur wenige Zeilen, beigemessen¹²⁶. Der ursprüngliche Zweck der Tötung besteht hier allein in der „Gewinnung des an den Brandopferaltar (bzw. an das Heiligtum) zu applizierenden חֶלֶב -Blutes“¹²⁷. Dass es sich bei der Tötung um einen aggressiven Akt handelt, bei dem auch viel wirtschaftlich verwertbares Fleisch anfällt¹²⁸, wird nicht erwähnt. Die Tötung markiert in dieser Konzeption eben nicht den Höhepunkt des Sühnopfers, sondern die Blutapplikationsriten, deren Deutung im Folgenden zu referieren ist.

¹²⁴ Vgl. Freud, Totem (Anm. 30), 425: „Wir haben gehört, daß sich die Clangenossen durch den Genuß des Totem heiligen, in ihrer Identifizierung mit ihm und untereinander bestärken. Daß sie das heilige Leben, dessen Träger die Substanz des Totem ist, in sich aufgenommen haben, könnte ja die festliche Stimmung und alles, was aus ihr folgt, erklären. Die Psychoanalyse hat uns verraten, daß das Totemtier wirklich der Ersatz des Vaters ist, und dazu stimmte wohl der Widerspruch, daß es sonst verboten ist, es zu töten, und daß seine Tötung zur Festlichkeit wird, und daß man das Tier tötet und doch betrauert. Die ambivalente Gefühlseinstellung, welche den Vaterkomplex heute noch bei unseren Kindern auszeichnet und sich oft im Leben der Erwachsenen fortsetzt, würde sich auch auf den Vatersatz des Totemtieres erstrecken“.

¹²⁵ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 9.12.19f.

¹²⁶ Vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 97f.; Janowski, Sühne (Anm. 87), 246f., der lediglich Gese zitiert.

¹²⁷ Janowski, Sühne (Anm. 87), 237.

¹²⁸ Vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 100f.; Janowski, Sühne (Anm. 87), 237f. Die Vorschrift, dass die Priester die übrigen Teile des Opfers verzehren sollen, wird dort allein in traditionsgeschichtlicher Hinsicht erörtert. Einen Überblick über die wirtschaftliche Dimension gibt Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 41f.

2.2.3.3 Zweitens: die Blutapplikation als Hingabe an das Heilige und die Selbstoffenbarung Gottes:

Die Applikation von frischem Blut an besondere Gegenstände, die im hellenistischen Bereich im Besonderen bei Traueritten bekannt ist¹²⁹, bildet den Schluss- und Höhepunkt des Hattat-Rituals. Terminologisch werden drei Formen der Blutapplikation beim Sühnopfer unterschieden: der kleine und der große Blutritus und der Blutritus am „großen Versöhnungstag“ nach Lev 16¹³⁰. Im Einzelnen werden ganz verschiedene Formen des Rituals (Streichen oder Spritzen des Blutes) und des Handlungsortes im Heiligtum (Brandopferaltar, Vorhang, etc.) aufgeführt, die auch unterschiedliche Zielsetzungen haben können: „Entsühnung“ von Gegenständen im Heiligtum und „Entsühnung“ von Personen und Personengruppen. Aber diese unterschiedlichen Kultformen weisen eine gemeinsame Grundbedeutung auf, die sich aus Lev 17,11 herleiten lässt:

- a) Gott als der Geber des Blutes ermöglicht das Sühnegeschehen, in dem
- b) die opfernden Menschen sich mit dem Todesgeschick des Opfertieres identifizieren und in dem
- c) eine zeichenhaft-reale Lebenshingabe des Menschen an das Heilige sich vollzieht¹³¹.

Im Zentrum der Deutung steht die Blutapplikation nach Lev 16,14f. an den כַּפֹּרֶת genannten Kultgegenstand am „Versöhnungstag“ (יּוֹם הַכִּפּוּרִים Lev 23,27.28; 25,9), die der Hohepriester allein im Allerheiligsten des Tempels durchführt. Da Hinweise zur Deutung dieses Kultgegenstandes aus den semitischen Sprachen der Nachbarkulturen nicht beigebracht werden können¹³², bereits die antiken Übersetzungen und Interpretationen sehr voneinander divergieren und die beliebte Deutung als Deckel der „Bundeslade“ nicht zu halten ist¹³³, wird hier methodisch ein anderer Weg verfolgt: „Traditionsgeschichtlich“ wird der Kultgegenstand von dem literarischen und theologischen Kontext her bestimmt, in dem die wichtige Notiz Lev 16,14f. ihren Rahmen besitzt, nämlich die priesterschriftliche Sinaiperikope: Dort greift die Priesterschrift nicht auf ältere Konzepte der Gegenwart Gottes in Israel zurück, sondern formuliert ein neues „Theologumenon von dem auf eine ‚Begegnung‘ (יָעַד nif.) mit Mose bzw. Israel zielenden ‚Verweilen‘ (שָׁכַן) des יְהוָה auf dem Sinai bzw. auf dem / am ‚Begegnungszelt‘ (מִוֶּעֵד)“

¹²⁹ Vgl. den geläufigen Ausdruck αἱμάσσειν τοὺς βωμούς Poll. 1,27; Porph. abst. 1,25; die „Blutmahlzeit“ der gefallenen Krieger αἱμακοῦρία; Burkert, Homo (Anm. 108), 12.68f.; Waszink, J.H.: Blut, in: RAC, Bd. 2, Stuttgart 1957, (459-473) 460-464.467-469. Fast schon klassisch ist der Hinweis auf das Taurobolium im Rahmen des Attiskultes, das aber eine Ausnahmeerscheinung darstellt: Vgl. Burkert, Walter: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, 2. Aufl., München 1991, 24f.83; Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 110f.

¹³⁰ Zum kleinen und großen Blutritus vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 222-232. Zum Blutritus am großen Versöhnungstag vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 102-104; Janowski, Sühne (Anm. 87), 234f.

¹³¹ Vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 98; Janowski, Sühne (Anm. 87), 247.

¹³² Vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 63-65.87.90 Anm. 344.

¹³³ Vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 274f.: Bei der „Lade“ אָרֹן handelt es sich um einen allseitig geschlossenen Behälter.

לְאֵלִים¹³⁴. Innerhalb dieses Geschehens kommt dem Kultgegenstand der כִּפָּרָה eine zentrale Bedeutung zu, ereignet sich doch nach Ex 25,22a die „Begegnung“ gerade als das Sprechen Gottes von diesem Kultgegenstand her¹³⁵. Dieser Kultgegenstand markiert so den Ort der Kondeszendenz Gottes und die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz. Diese theologischen Erwägungen werden dann mit den bisherigen Ergebnissen zur Bedeutung des Sühnopferkultes verknüpft: Im Sprengen des Sühnopferblutes „wird das Urphänomen der heiligenden Gottesbegegnung vollzogen, der Kontakt des sich offenbarenden Gottes und des sich ganz und gar hingebenden Menschen“¹³⁶.

2.2.3.4 Drittens: Das Kreuz als Ort der eschatologischen Selbstoffenbarung

Die beiden Alttestamentler versuchen nun sogleich, diese exegetischen Ergebnisse für die Interpretation neutestamentlicher Texte fruchtbar zu machen. Hier steht der umstrittene Text Röm 3,25 mit dem Wort ἱλαστήριον im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit, wobei sie die bekannte Gleichung ἱλαστήριον = תְּכִפֵּן mit neuen Argumenten wahrscheinlich machen. Um Missverständnisse und Einwände abzuwehren, wird deutlich gemacht, dass es sich hier nur um eine Gleichung im uneigentlichen Sinne handeln kann:

„Eine noch so ‚neue‘, alttestamentliche Gegebenheiten überbietende *Kulthandlung* ist mit den Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu Christi gerade nicht intendiert und eine Sprengung des Blutes Christi ‚an die Kapporät, die er selbst wäre‘, also von vornherein nicht im Blick“¹³⁷.

Zwischen der priesterschriftlichen Sühnetheologie und dem vorpaulinischen Traditionsstück Röm 3_{25f.} besteht in folgenden Punkten ein Analogieverhältnis:

- a) Gott ermöglicht die Sühne;
- b) der Sühnort als Ort der Gottesgegenwart;
- c) Sühnemöglichkeit für die Menschen¹³⁸.

Aber es sind nicht diese traditionsgeschichtlichen Erwägungen, die eine kontroverse Diskussion innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft auslösten. Vielmehr sind daneben andere Sätze zu lesen, denen ein normativer Charakter wohl nicht abzusprechen ist:

„Die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist nur mit dem Sühnegedanken zu fassen. Das ist der Sinn der Rede vom Blut Christi“¹³⁹.

¹³⁴ Janowski, Sühne (Anm. 87), 328.

¹³⁵ Vgl. Janowski, Sühne (Anm. 87), 339-346.

¹³⁶ Gese, Sühne (Anm. 94), 104.

¹³⁷ Janowski, Sühne (Anm. 87), 352.

¹³⁸ Vgl. Gese, Sühne (Anm. 94), 105f.; Janowski, Sühne (Anm. 87), 353f.

¹³⁹ Gese, Sühne (Anm. 94), 105. Vgl. auch: Wilckens, VI/1 (Anm. 3), 240: „Von daher wird deutlich, daß die kultische Sühne - Vorstellung *durchweg* der Horizont ist, unter dem der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Urchristentum gedacht wird“. Bei Janowski findet sich eine derartige Zuspitzung nicht: vgl. Janowski, Sühne, 353f.362.

Die Neutestamentler O. Hofius und P. Stuhlmacher haben diesen Ansatz bereits Ende der Siebziger Jahre rezipiert und für die Exegese paulinischer Texte, besonders von Röm 3,25f. herangezogen. Entgegen früherer Äußerungen versteht Stuhlmacher nun ἱλαστήριον im Sinne von תְּכִפֻּן¹⁴⁰. Das Moment der Sühne durch Blut ist durch die Wörter ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι betont, das Moment des Opfers bleibt unbetont¹⁴¹, und dem Wort Sühne wird entgegen der umgangssprachlichen Verwendung ein gemeinschaftsbildender Aspekt zugesprochen¹⁴². Folgenreich wurde allerdings, dass hier der Gedanke der Versöhnung mit der Vorstellung von kultischer Sühne verknüpft wurde¹⁴³. Diese Assoziation von „Sühne“ beim Thema Versöhnung liegt sowohl von der deutschen Etymologie her („versöhnen“), als auch vom älteren Sprachgebrauch nahe. Dieser Sprachgebrauch ist etwa bei Luther dokumentiert und denkt beim Stichwort Versöhnung an objektiven Schadensausgleich¹⁴⁴. Von neuhochdeutschen Verwendung her liegt diese Assoziation aber nicht nahe. In weiteren Aufsätzen sollte dann auch traditionsgeschichtlich die Nähe der Wortfelder von ἱλάσκεσθαι und καταλλάσσειν aufgezeigt werden¹⁴⁵, was allerdings kaum auf einhellige Zustimmung gestoßen ist. Dieser Ansatz zur Interpretation soteriologischer Termini wird dann auch auf viele weitere Texte angewendet, etwa die Abendmahls-Paradosis oder das Logion Mk 10,45¹⁴⁶. Bei aller Betonung der Kontinuität zwischen Vorstellungen des alttestamentlichen Sühnekults

¹⁴⁰ Vgl. Stuhlmacher, Peter: Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, (117-135) 132 Anm. 59; Stuhlmacher, Peter: Zur paulinischen Christologie, in: ZThK 74, Tübingen 1977, (449-463) 456-459; Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 137-139.193-195 (bündige Zusammenfassung der Anschauungen des Verfassers zur Sühnetheologie).

¹⁴¹ Vgl. Stuhlmacher, Exegese (Anm. 140), 130f; Hofius, Otfried: Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, (33-49) 34f.38.

¹⁴² Vgl. Stuhlmacher, Exegese (Anm. 140), 132.

¹⁴³ Christus wird in Bezug auf Röm 3,25 als Versöhner angesprochen bei: Stuhlmacher, Exegese (Anm. 140), 132.133.134.135. Damit hängt zusammen, dass der Verfasser den יוֹם הַכִּפּוּרִים nach Lev 16 „Versöhnungstag“ nennt: vgl. Stuhlmacher, Exegese (Anm. 140), 131.134.135. Vgl. auch: Hofius, Otfried: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, (1-14) 5; Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 240.

¹⁴⁴ Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 12. Bd. I. Abteilung, Leipzig 1956 [= Bd. 25, München 1984], 1351.

¹⁴⁵ Hier sind besonders die Textstellen Röm 5,8-11; 2Kor 5,18-21 von hoher Bedeutung. Die sachliche Kontinuität zu „Versöhnungsaussagen“ im Alten Testament soll aufgezeigt werden, auch wenn das Verbum καταλλάσσειν in LXX im Hinblick auf die Beziehung Gott – Mensch fast nicht (2Makk 5,20b; 7,33; 8,29b) belegt ist: Vgl. Hofius, Erwägungen (Anm. 143), 11-14.14 Anm. 14; Stuhlmacher, Peter: Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung, in: JBTh 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 339-354.

¹⁴⁶ Vgl. Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Zum Buch von Horst Seebass: Der Gott der ganzen Bibel, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Einheit und Vielfalt

und der zumal paulinischen Interpretation des Kreuzestodes werden allerdings auch schwerwiegende Diskontinuitäten festgestellt¹⁴⁷, ja der metaphorische Charakter der Rede vom Sühnetod Christi konstatiert¹⁴⁸.

Innerhalb der neutestamentlichen Exegese hat dieser Deutungsansatz viel Zustimmung erfahren. Auch etwa der Schüler von F. Hahn, Thomas Knöppler, rezipiert in seiner Habilitationsschrift¹⁴⁹ trotz einiger Fragezeichen¹⁵⁰ letztlich uneingeschränkt diesen Deutungsansatz für seine Interpretation der neutestamentlichen Sühne- und Versöhnungsaussagen.

2.2.3.5 ἱλαστήριον als Ort der Sühne?

Wie dem Vorwort zu entnehmen ist, unternimmt der Erlanger Neutestamentler Wolfgang Kraus in seiner Dissertation „Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe“¹⁵¹ unternimmt „den Versuch, die jüdische Auslegungsgeschichte in die Exegese von Röm 3 einzubeziehen“¹⁵². Dieser Versuch besitzt einige Plausibilität, wenn wie hier, Röm 3,25f. das vorpaulinische Traditionsstück isoliert und einem „judenchristlichen Milieu“ zugeordnet werden kann¹⁵³. Diese Ausgangshypothese verliert in jüngster Zeit jedoch zunehmend an der noch von Kraus 1990 konstatierten Zustimmung¹⁵⁴. Kraus diskutiert die Auslegung von

Biblischer Theologie (JBTh 1), Neukirchen-Vluyn 1986, (91-114) 103; Stuhlmacher, Peter: Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28), in: Albertz, Rainer u.a. (Hg.): Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen, Neukirchen-Vluyn 1980, (412-427) 423f. Das Wort λύτρον in Mk 10,45 wird hier im Sinne des hebräischen כֶּפֶר als „Sühne“ verstanden und das Logion insgesamt auf den historischen Jesus zurückgeführt.

¹⁴⁷ Vgl. dazu: Hofius, Sühne (Anm. 141), 48f.: 1. Gott als alleiniges Subjekt des Kreuzesgeschehens; 2. Keine Wiederholung desselben; 3. Kreuz als Sühne für absichtliche Sünder; 4. Das Kreuz als universale Sühne.

¹⁴⁸ Vgl. Stuhlmacher, Peter: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament“, in: Luz, Ulrich und Weder, Hans (Hg.): Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, (291-316) 293.

¹⁴⁹ Vgl. Knöppler, Thomas: Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001.

¹⁵⁰ Vgl. etwa Knöppler, Sühne (Anm. 149), 14 Anm. 60. Der Verfasser referiert z.B. die Kritik von R. Rendtorff an den Thesen der Biblischen Theologie.

¹⁵¹ Kraus, Wolfgang: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3, 25-26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991.

¹⁵² Kraus, Wolfgang: Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die „Biblische Theologie“. Ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f einzubeziehen, in: JBTh 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 155-172.

¹⁵³ Vgl. Kraus, Tod (Anm. 151), 7.

¹⁵⁴ Vgl. den referierten Diskussionsstand bei: Wolter, Michael: Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn, Ostfildern 2014, 244-246.

Lev 16 durch die Biblische Theologie und stellt fest, dass das Ritualelement der Handaufstimmung als Vorbereitung der Blutapplikation im Allerheiligsten gerade nicht nachweisbar ist¹⁵⁵ und es daher an der personalen Identifikation mangelt. Diese Feststellung wird mit der Annahme verschiedener Entwicklungsstufen von Sühne (dinglich / personal) verbunden.

„Es ist ein Hinweis darauf, daß der Blutritus am Jom Kippur auf die Reinigung des Heiligtums abzielt und nicht generell auf Sündenvergebung“¹⁵⁶.

Dies wird durch die Exegese von Ez 43,13-24 bestätigt und die Weihe bzw. Reinigung als „Beschlagnahme durch Gott“¹⁵⁷ näher erläutert. Die exegetischen Ergebnisse zur Hebräischen Bibel kann Kraus denn auch folgendermaßen zusammenfassen: „Die Vergebung, die durch den Blutritus am ἱλαστήριον erwirkt wird, ist bezogen auf die Verunreinigungen des Heiligtums“¹⁵⁸. Damit hat sich Kraus gegenüber der bisherigen Biblischen Theologie im Sinne einer stellvertretenden Lebenshingabe ein grundlegend neues Verständnis von „Sühne“ erarbeitet.

Vor dem Hintergrund bestimmter frühjüdischen Traditionen¹⁵⁹ wird dieses Verständnis dann im Zusammenhang der Exegese von Röm 3,25 weiter entfaltet. Ausgehend von einigen Belegstellen in der Überlieferung¹⁶⁰, wird das Verständnis von ἱλαστήριον über die konkrete כַּפֶּרֶת als Sühneort verallgemeinert:

„Von daher erscheint es notwendig, sich in der Interpretation von ἱλαστήριον nicht auf die Engführung כַּפֶּרֶת festzulegen, sondern im Sinne des zentralen Sühneortes zu verstehen, welcher den *Inbegriff des Heiligtums* darstellt“¹⁶¹.

An einer Lektüre von ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι als Hinweis auf den Blutritus nach Lev 16 in Röm 3,25 wird unter Verweis auf Lev 17,11 unbedingt festgehalten:

„Aufgrund seiner Lebenshingabe wurde Jesus zum ἱλαστήριον eingesetzt. Sein Blut ist das Medium, das die öffentliche Einsetzung des eschatologischen Ortes der Sühne, Epiphanie und Präsenz Gottes möglich machte. Wir übersetzen Röm 3,25 ‚kraft seines Blutes‘“¹⁶².

In der exegetischen Diskussion ist dieser traditionsgeschichtlich argumentierende Beitrag nicht nur auf Zustimmung gestoßen. Es fragt sich insbesondere, ob die aufgewiesenen Traditionsbezüge überhaupt für die Adressaten und Adressatinnen des Römerbriefes überhaupt erkennbar gewesen sind:

¹⁵⁵ Vgl. Kraus, Jom Kippur (Anm. 152), 163. Begründet wird dies u.a. damit, dass der Handaufstimmungsritus (כַּפֶּרֶת Kal) in Lev 16 erst **nach** den Blutapplikationsritus an der Kapporät (Lev 16,14) stattfindet.

¹⁵⁶ Kraus, Tod (Anm. 151), 54.

¹⁵⁷ Kraus, Tod (Anm. 151), 61 Anm. 81.

¹⁵⁸ Kraus, Tod (Anm. 151), 69.

¹⁵⁹ Jub 1,29-29; Jub 4,24-26 und weitere Belegstellen. Vgl. Finlan, Stephen: The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors (Academia Biblica 19), Atlanta 2004, 87.

¹⁶⁰ Vgl. LXX Ez 43,14.17.20; Am 9,1.

¹⁶¹ Kraus, Tod (Anm. 151), 154.

¹⁶² Kraus, Tod (Anm. 151), 161.

„Only those already biblically literate – and able to detect the right biblical allusions – would have any chance of grasping it; the Hellenistic interpreters would miss it altogether, since the Hellenistic ἱλαστήριον is only sometimes placed in a temple, and certainly does not suggest a new temple. This string of allusions requires such precision of interpretation that it is hard imagine Paul expecting his readers (whom he had not met) to grasp it“¹⁶³.

In methodischer Hinsicht ist für den Deutungsansatz von Kraus die Unterscheidung von dinglicher bzw. personaler Sühne, Reinigung, Beschlagnahme durch Gott und Vergebung von zentraler Bedeutung. Hier könnte die weitere Diskussion von einer auch kulturanthropologisch reflektierten Verhältnisbestimmung profitieren, die angesprochenen Vorstellungen klarer bestimmt, als es Kraus gelingt:

„Die Sühne durch den Blutritus [...] bedeuten nicht die Wegnahme der Sünden von den Menschen, sondern die Reinigung des Heiligtums von den durch die Sünder verursachten Verunreinigungen. Die Bezeichnung ‚Vergebung‘ ist daher nur bedingt zu gebrauchen“¹⁶⁴.

Außerhalb der Biblischen Theologie hat dieser Ansatz kaum eine positive Resonanz innerhalb der exegetischen Diskussion erfahren. Dazu dürften m.E. die methodischen Schwächen bei der Deutung von Metaphorik (siehe unten) sowie die angesprochenen Konsistenzprobleme bei der von Kraus verwendeten Begrifflichkeit beigetragen haben.

2.2.3.6 Weiterführung des Ansatzes durch Eberhart

In seiner Habilitationsschrift „Kultmetaphorik und Christologie“¹⁶⁵ hat der Professor der Universität Houston Christian A. Eberhart diesen Deutungsansatz weitergeführt. Die Fortschritte gegenüber der umfangreichen Studie von Kraus sind insbesondere in ihrem höheren methodischen Reflexionsniveau zu sehen. Eberhart formuliert seinen Deutungsansatz in bewusster Auseinandersetzung mit aktuellen Ansätzen der Literaturwissenschaft zur Theorie der Metapher, insbesondere der sogenannten Interaktionstheorie der Metapher¹⁶⁶. Als Gegenstand der Studie werden die (literarischen) Traditionen genannt, die im Zusammenhang mit dem Opferkult am Jerusalemer Tempel stehen. Eine weitere Eingrenzung erfolgt methodisch durch einen ausschließlich traditionsgehistorisch orientierten Deutungsansatz, der sich literarischen Bezügen auf alttestamentliche Texte zuwendet. Andere antike Belege, archäologische Ergebnisse oder kulturanthropologische Ansätze bleiben außer Betracht¹⁶⁷.

Eigene Akzente gelingen diesem Beitrag insbesondere in der Aufnahme dieser literaturwissenschaftlichen Methodik, etwa wenn die Metapher vom Blut Jesu als bewusste Stiftung einer Gegenwelt ausge-

¹⁶³ Finlan, Background (Anm. 159), 87.

¹⁶⁴ Kraus, Tod (Anm. 151), 161.

¹⁶⁵ Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15).

¹⁶⁶ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 15-19.

¹⁶⁷ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 20f.

wertet werden kann mit dem Ziel, „das Austreten von Jesu Blut [...] metaphorisch als Mittel der universellen Reinigung und Heiligung zu stilisieren“¹⁶⁸. Zudem gelingt es zutreffend, auf die grundsätzliche Deutungsoffenheit der Ritualmetaphorik hinzuweisen:

„Dieses traditionelle kultische Bild ist aufgrund seiner knappen Ausdrucksweise – die Stichworte ἱλαστήριον und ἄμμα befinden sich in einem ansonsten unkultischen Wortfeld – jedoch auch grundsätzlich offen für alternative Deutungen unter den zeitgenössischen Rezipientinnen und Rezipienten in Rom. Es dient der Exemplifizierung der geschenkten und völlig freien (δωρεάν; V. 24) Beseitigung von Sünden in Jesus Christus“¹⁶⁹.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit sollen die beiden hier sichtbaren Argumentationsstränge, also die methodische Klärung eines literaturwissenschaftlich angemessenen Verständnisses der Metaphorik sowie das Thema der Gabe weiter verfolgt werden.

2.2.3.7 Tendenzen in der aktuellen Diskussion

- Einbeziehung von Metaphertheorie: (siehe Janowski, Eberhart). In Fortführung der Annahme einer „uneigentlichen Formulierung“ gelingt es unter Aufnahme von moderner Metaphertheorie, die Verwendung kultischer Sühneterminologie im Kontext des Todes Jesu deutlich als Metaphorik verständlich zu machen, was durch eine Klarstellung von Janowski stellvertretend illustriert werden soll:

„Das Feld, auf dem diese Umwertung stattfindet, ist der Kult, aber nicht der Kult in seiner vorfindlichen Gegenständlichkeit, sondern in seiner durch *Metaphorisierung* veränderten Gestalt. Unter Kultmetaphorik, wie diese Veränderung genannt werden kann, ist die *Verwendung spezifischer Kultvorstellungen in nichtkultischen Zusammenhängen* zu verstehen“¹⁷⁰.

Hierbei besteht allerdings weiterer Klärungsbedarf: Während Janowski eine theologisch formulierte Umwertungshypothese im Sinne einer Bedeutungserweiterung¹⁷¹ favorisiert, stützt sich Eberhart¹⁷² auf die sogenannte Interaktionstheorie der Metapher¹⁷³ aus der allgemeinen Literaturtheorie.

Sowohl in der alttestamentlichen wie auch in der neutestamentlichen Exegese ist der referierte Deutungsansatz der kultischen Sühne Gegenstand einer intensiven, andauernden Diskussion. In diesem Zusammenhang wird die literarische Grundlage der priesterschriftlichen Ritualbeschreibungen kritisch reflektiert, insbesondere beim Ansatz der Existenzstellvertretung. Folgende Erkenntnisse möchte ich dabei hervorheben:

¹⁶⁸ Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 19.

¹⁶⁹ Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 168.

¹⁷⁰ Janowski, Bernd: Das Leben für andere hergeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey, Jörg und Schröder, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, (97-118) 110.

¹⁷¹ Vgl. Janowski, Leben (Anm. 170), 111.114.

¹⁷² Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 15-17.

¹⁷³ Vgl. Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 35-47.

- Eine explizite Erläuterung der Handaufstimmung in den genannten Texten lässt sich lediglich beim Bock für Azazel feststellen¹⁷⁴: „Only in the case of the scapegoat does the biblical text say that sin-transfer has taken place. Laying on of hands in sacrificial rituals seems to signify *who* is making the necessary payment (*kopher*)“¹⁷⁵.
- Die Erwähnung der Handaufstimmung fehlt im so zentralen Text Lev 16 beim Blutritus. Ferner wird darauf hingewiesen, dass für einen regelkonformen Vollzug des Sühnerituals Blut als Opfermaterie nicht zwingend erforderlich ist: „Auch die in Lev 5,1ff. folgenden Ausnahmebestimmungen, wonach von weniger Bemittelten anstelle von Großvieh oder Kleinvieh auch Tauben, ja sogar Feinmehl (סֶלֶת V. 12) als vollgültig Sühne schaffende Ersatzleistung für das Sündopfer gebracht werden können, machen deutlich, daß Blut als solches kein exklusives Mittel der kultischen Sühne darstellte“¹⁷⁶. Offenkundig existieren mehr Varianten des Sühnerituals, als es sich von der Theorie der Existenzstellvertretung mit der Betonung der beiden zentralen Elemente Handaufstimmung und Blutritus her erklären lässt.
- Weiterhin erscheint die Relevanz individueller, absichtlicher Normverstöße¹⁷⁷ für das Sühneritual klärungsbedürftig. Und zwar gerade im Hinblick für die Annahme kultischer Sühneterminologie in Röm 3,24f., da ja im unmittelbaren Kontext mittels der Zitatenskatastrophe in Röm 3,3-19 mit manifesten Normverstößen argumentiert wird. Stünden diese Normverstöße nicht einer Anwendbarkeit der Sühneterminologie im Sinne der Existenzstellvertretung entgegen, die ja lediglich für den Bereich der unabsichtlichen Normverstöße bestimmt ist?

Die Rekonstruktion von Gese / Janowski zur Deutung der Sühne als Existenzstellvertretung beruht im Ergebnis auf einer ganzen Reihe von Voraussetzungen, die sich explizit am biblischen Text nicht belegen lassen.

„Da Bährens Verständnis [und damit analog das Modell von Gese und Janowski] der für seinen Ansatz konstitutiven Elemente – die Handaufstimmung des Opfergebers auf den Kopf des Opfertieres bedeute Subjektübertragung, Blutriten stellten Kontakt zwischen Opfergeber und dem Heiligtum her – in den alttestamentlichen Texten de facto nirgends belegt ist, muss dieser Ansatz letztlich als spekulativ bezeichnet und verabschiedet werden“¹⁷⁸.

Aus diesem Grund wird die Deutung der Handaufstimmung als Identifikation im Sinne einer Lebenshingabe heute in der Forschung ganz überwiegend nicht länger vertreten.

¹⁷⁴ Vgl. Dunn, J.D.G.: The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids 1998, 220; Gathercole, Substitution (Anm. 105), 37.

¹⁷⁵ Finlan, Background (Anm. 159), 87.

¹⁷⁶ Hartenstein, Friedhelm: Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: Frey, Jörg und Schröder, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, (119-137) 131.

¹⁷⁷ Vgl. Gathercole, Substitution (Anm. 105), 38.47-53.

¹⁷⁸ Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 86f; vgl. auch Finlan, Background (Anm. 159), 66-68; Hartenstein, Bedeutung (Anm. 176), 135.

2.2.3.8 Fazit zur Biblischen Theologie

„In dieser Debatte haben zunächst Alttestamentler wie K. Koch und H. Gese, dann aber v.a. B. Janowski den Sühnebegriff in der Hebräischen Bibel von traditionellen Missverständnissen befreit. Sühne ist demnach nicht im Sinne der Satisfaktionstheorie Anselms als Versöhnung der verletzten Majestät Gottes oder Wiedergutmachung durch Ersatzleistung zu verstehen, d.h. sie ist auch keine menschliche Leistung“¹⁷⁹.

Dieser positiven Würdigung stehen im Besonderen zwei kritische Anfragen gegenüber, die sich in der Diskussion der letzten Jahre ergeben haben: Zum einen findet die von Gese und Janowski entwickelte Interpretation des Handaufstimmungsgestus zunehmend Widerspruch¹⁸⁰. Zum anderen werden die vor allem von Neutestamentlern geäußerten Thesen zum zentralen Gewicht der Sühnetheologie im NT zunehmend kritisiert, indem auf eine differenziertere Sicht der insbesondere paulinischen Soteriologumena gedrungen wird, was im Folgenden zu referieren sein wird.

Zudem wird deutlich, dass die methodischen Entscheidungen zum Verständnis der Metaphorik im Allgemeinen einer Reflektion und Begründung im literaturwissenschaftlichen Kontext bedürfen. In den neueren Arbeiten der Biblischen Theologie scheint auch der Zusammenhang von „Sühne“ und Gabe zunehmend wahrgenommen zu werden. Dieser Zusammenhang bedarf allerdings einer klaren Ausarbeitung.

¹⁷⁹ Stegemann, Tod (Anm. 6), 122.

¹⁸⁰ Vgl. Rendtorff, Rolf: Leviticus (BK III/1), Neukirchen-Vluyn 1993, 38f.

2.3 Differenzierte Sicht neutestamentlicher Soteriologumena

Der im letzten Abschnitt referierte Deutungsansatz hat in der neutestamentlichen Diskussion der letzten Jahre einige kritische Nachfragen geradezu provoziert. Der Anspruch, dass die Sühnetheologie das alleinige Grundmuster neutestamentlicher Soteriologie darstelle, ist von vielen, im Übrigen sehr unterschiedlich arbeitenden Neutestamentlern abgelehnt worden. Diese Beiträge haben m.E. zu einer geschärften Wahrnehmung der opferkultischen Interpretamente des Todes Jesu geführt. Dies geschieht nun allerdings nicht auf die Weise, dass im Rückgriff auf alttestamentliche oder andere Texte ein eigener Deutungsansatz zu Opfer und Sühne gewonnen wird. Vielmehr sollen unter Verwendung der bereits vorhandenen Ansätze die opferkultischen Interpretamente im NT in ihrer Eigenart präziser erfasst und so von anderen Deutungen des Todes Jesu unterschieden werden. Dazu gehört auch die Untersuchung des Verhältnisses von kultischer Sühne und Stellvertretung, die in einem eigenen Unterkapitel skizziert werden soll.

a) G. Theißen: die strukturelle Eigenart der Sühne- und Opferaussage

Bereits 1974¹⁸¹ hat G. Theißen sich zu den paulinischen Soteriologumena geäußert, die ja – wie angedeutet – im Gefolge von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm aus dem Fokus der Aufmerksamkeit herausgedrängt worden sind. Für unseren Zusammenhang wichtig ist, dass Theißen auch methodisch den metaphorischen Charakter dieser paulinischen Aussagen betont¹⁸². Außerdem kommt er zu einer synchronen Differenzierung der opferkultischen Interpretamente von den ὑπέρ - Aussagen und den Versöhnungsaussagen: Bei den ὑπέρ - Aussagen ist Jesus auch als Subjekt des erlösenden Handelns, nicht wie beim Opfer lediglich als Objekt göttlichen Handelns im Blick. Demgegenüber dominieren, bei den Versöhnungsaussagen anstelle vertikaler Über- bzw. Unterordnung der sakralen Logik Beziehungen auf horizontaler Ebene das Bild¹⁸³. Theißen geht vom „sühnenden Fluchtod“ (Röm 8,3f.; 2Kor 5,21; Gal 3,13f.) aus, unter den er auch den Opfertod subsumiert. Weniger der rituelle Handlungsrahmen als vielmehr die Passivität des Objekts der Opferung begründen diese Klassifikation.

Diese differenzierte Sicht der paulinischen Erlösungsaussagen wird in späteren Beiträgen bestätigt: „Nun haben wir gesehen, dass Paulus drei Bildfelder verwendet, wenn er von diesem Sühnetod Jesu spricht: Sühne ist ein kultisches, Stellvertretung ein juridisches, Versöhnung ein diplomatisches Bild. [...] Aber alle drei Vorstellungen sind in [scil. Röm] 3,21-5,11 eng miteinander verbunden und lassen sich nicht gegeneinander ausspielen“¹⁸⁴. Das opferkultische Interpretament wird als lediglich in Röm 3,25 eindeutig präsent bezeichnet.

¹⁸¹ Vgl. Theißen, Gerd: Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag, in: KuD 20, Göttingen 1974, 282-304.

¹⁸² Vgl. Theißen, Symbolik (Anm. 181), 282f.

¹⁸³ Vgl. Theißen, Symbolik (Anm. 181), 290f.

¹⁸⁴ Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 148.

b) F. Hahn: Der rituelle Handlungsrahmen des Opfers

In einem stärker traditionsgeschichtlich angelegten Beitrag geht F. Hahn¹⁸⁵ von einem wesentlich zugespitzteren Opferbegriff aus, bei dem die rituellen Handlungsanweisungen und Tabu-Vorschriften konstitutiv sind. Beim israelitischen Kultus unterscheidet er die beiden Grundelemente der Gabe als Ausdruck der Dankbarkeit und der Sühne als Wiedereröffnung des kultischen Zugangs durch Gott. Beim zweiten Element wird verwiesen auf Koch und Gese (dazu siehe oben)¹⁸⁶.

Dadurch kommt nun auch die Anwendung von Opfertermini auf nichtkultische Phänomene wie etwa den „sühnenden“ Tod der Märtyrer im Frühjudentum in den Blick¹⁸⁷. Im Neuen Testament kann Hahn aufgrund dieses zugespitzten Begriffes von Opfer denn auch lediglich an zwei Stellen außerhalb des Hebräerbriefes eine Anwendung opferkultischer Termini auf das Sterben Jesu feststellen: 1Kor 5,7 und Eph 5,2, wobei 1Kor 5,7 jeglichen Sühnecharakters entbehrt, da es nicht etwa auf zu sühnende Sünden der Vergangenheit, sondern auf die göttliche Befreiung aus der Knechtschaft blickt¹⁸⁸. Sühne findet Hahn in unkultischen Termini gleichwohl sehr häufig ausgedrückt, wofür er die Wortverbindungen „für uns“, „für unsere Sünden“ und die Vorstellungen vom „Loskauf“, der „Reinigung“ und der „Befreiung“ anführt¹⁸⁹. Diese frühchristliche Zurückhaltung gegenüber Vorstellungen des Opferkultes soll durch den Hauptteil des zitierten Aufsatzes begründet werden, der für die These einer kultkritischen Haltung des historischen Jesus und der Urgemeinde argumentiert¹⁹⁰.

Außerdem weist Hahn auf einen häufig vernachlässigten Gesichtspunkt hin: Paulus verwendet in seiner Paränese und in der Interpretation seines eigenen Apostolats recht häufig Vokabular des Opferkultes¹⁹¹.

c) G. Friedrich: Soteriologumena, ihre Genese und Rezeption

1982 hat G. Friedrich in einer Monographie¹⁹² diese einzelnen Ansätze systematisiert und vertieft, wobei in einem längeren ersten Abschnitt¹⁹³ die soteriologischen Aussagen des NT in ihrem Wachstum und in ihrem Zusammenhang mit der frühjüdischen Umwelt dargestellt werden. Hierbei wird dargelegt, dass

¹⁸⁵ Vgl. Hahn, Ferdinand: Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: Lehmann, Karl und Schlink, Edmund (Hg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls (Dialog der Kirchen 3), Göttingen, Freiburg 1983, 51-91.

¹⁸⁶ Vgl. Hahn, Verständnis (Anm. 185), 52f.

¹⁸⁷ Vgl. Hahn, Verständnis (Anm. 185), 56-61.

¹⁸⁸ Vgl. Hahn, Verständnis (Anm. 185), 72.75f.

¹⁸⁹ Vgl. Hahn, Verständnis (Anm. 185), 73f.

¹⁹⁰ Vgl. Hahn, Verständnis (Anm. 185), 61-72.

¹⁹¹ Vgl. Hahn, Verständnis (Anm. 185), 81-84. Hingewiesen wird auf Röm 12,1f.; 1Kor 3,11.16; Röm 15,16 λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη; Phil 2,17 σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ; Phil 4,18 ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δετήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ.

¹⁹² Friedrich, Gerhard: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (Biblich-theologische Studien 6), Neukirchen-Vluyn 1982.

¹⁹³ Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 9-46.

die opferkultischen Interpretamente erst eine späte und spärlich belegte Vorstellung bilden, ja einige Schriften und ältere Überlieferungen des NT dem Sterben Jesu überhaupt keine soteriologische Bedeutung beimessen (vgl. die lukanischen Schriften; Röm 1,3f., u.a.). Dann werden systematisch die verschiedenen Bilder besprochen. Hierbei macht Friedrich einige Bemerkungen zur Semantik der opferkultischen Interpretamente, die m.E. einen methodisch für die weitere Debatte recht wichtigen Gesichtspunkt markieren: Können die wenigen Andeutungen in den paulinischen Briefen überhaupt als opferkultische Termini technici von den ersten Rezipienten verstanden worden sein? Friedrich verneint dies:

„Sollten die Worte Röm 3,25 auf die Vorgänge am Versöhnungstag im Allerheiligsten anspielen und sie in abgeänderter Weise auf das Karfreitagsgeschehen angewendet werden, so hätte Paulus seine Leser, die den Tempel mit dem Allerheiligsten und die Riten des Judentums nicht kannten, in irgendeiner Form mit den Kultgegenständen und den Handlungen des Versöhnungstages vertraut machen müssen. Von sich aus konnten die Römer nicht auf den Gedanken kommen, daß mit ἱλαστήριον der Gnadenstuhl des Alten Testaments gemeint sei“¹⁹⁴.

Methodisch verweist Friedrich damit auf den Kontext der kommunikativen Situation im Sinne der Textpragmatik¹⁹⁵, der auch Auswirkungen auf die Semantik besitzt. Es kann in der Exegese nicht darum gehen, gleichsam objektive, von den Rezipienten abstrahierte Referenzen zu isolieren, sondern um Referenzen in einer bestimmten gegebenen kommunikativen Situation. Äußerungen, auch solche von Soteriologumena, müssen für die Rezipienten gemäß ihrem Kenntnisstand verständlich sein. Dies trifft insbesondere für das Verständnis von Metaphern zu:

„Daß gemeinplatzartige Kenntnisse bezüglich des von einem metaphorisch gebrauchten Wort gewöhnlich bezeichneten Gegenstands eine ausschlaggebende Rolle spielen, dürfte als entscheidender Einblick in das Funktionieren der Metapher anzusehen sein“¹⁹⁶.

Dadurch verschwindet denn auch nahezu die Textbasis für eine opferkultische Interpretation des Todes Jesu¹⁹⁷, zumal auch die anderen Interpretamente von sich aus keine Verbindung zum Opferkult aufweisen: z.B. die ὑπέρ -Aussagen und die Versöhnungsvorstellung (καταλλάσσειν)¹⁹⁸. Und wird von den

¹⁹⁴ Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 65. Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 70f. zu περὶ ἁμαρτίας. Aufgrund dieser Argumentation ist es auch verständlich, warum die Anhänger der Biblischen Theologie die weite Verbreitung der LXX nachzuweisen versuchen.

¹⁹⁵ Vgl. zum Begriff der kontextuellen Semantik: Dijk, Teun A. van: Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung, Tübingen 1980, 37.

¹⁹⁶ Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 45.

¹⁹⁷ Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 77. Der Verfasser kommt zu dieser Aussage, indem er seiner Wortstatistik das Substantiv θυσία und das Verbum θύω zugrunde legt. Eine Ausnahme stellt 1Kor 5,7 dar, wo allerdings keine Sühnebedeutung vorliegt: vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 48f.

¹⁹⁸ Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 74f.99f.: „Die Aussagen über die Versöhnung kommen aus dem gesellschaftlichen Bereich, die von der Sühne sind stark kultisch geprägt. [...] Sie [die Versöhnung] wird nicht durch Opfer, sondern durch Verhandlungen herbeigeführt und schafft Frieden untereinander und Freundschaft miteinander“ (100). Die Herkunft der Versöhnungsvorstellung wird im hellenistischen Raum verortet.

Anhängern der Biblischen Theologie die zentrale Bedeutung der kultischen Sühneterminologie zum Verständnis des Todes Jesu hervorgehoben, so betont Friedrich, dass jegliche Vorstellung, auch die des Opferkultes, in ihrem metaphorischen Gebrauch entscheidend transzendiert wird¹⁹⁹. Darum ist es für die moderne kirchliche Verkündigung nur sachgemäß, sich nicht mehr an diesen prinzipiell unzureichenden und den heutigen Menschen nur schwer vermittelbaren Vorstellungen von „Opfer, Stellvertretung, Loskauf und dgl.“²⁰⁰ zu orientieren. Diese Vorstellungen produzieren heute eher Missverständnisse.

Diese Monographie hat eine hohe Verbreitung gefunden (2. Auflage 1985) und die Diskussion in vielen Punkten gebündelt und vorangetrieben. In der anschließenden Diskussion wurde allerdings festgestellt, dass die Schlüssigkeit der Argumentation nicht vollständig durchgehalten ist: Friedrich operiert mit zwei unterschiedlichen²⁰¹ Sühnevorstellungen, genauer gesagt mit der des umgangssprachlichen Deutschen²⁰² und der von Koch herausgearbeiteten²⁰³, die nicht miteinander ausgeglichen werden können.

d) C. Breytenbach: Traditionsgeschichte der paulinischen Versöhnungsvorstellung

Sich auf die paulinischen Versöhnungsaussagen konzentrierend, hat C. Breytenbach in seiner Habilitationsschrift Friedrichs Ansatz traditionsgeschichtlich²⁰⁴ vertieft²⁰⁵. Die von Anhängern der Biblischen Theologie immer wieder hervorgehobene Sinnverwandtschaft der Wörter „sühnen“ und „versöhnen“ wird für die griechische Sprache falsifiziert:

¹⁹⁹ Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 144f. Auch die opferkultischen Interpretamente des Hebräerbriefes sind hier zu nennen mit der Einmaligkeit des Opfers Jesu und der Identität von Priester und Opfer.

²⁰⁰ Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 145.

²⁰¹ Vgl. Breytenbach, Cilliers: Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 91.

²⁰² Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 96f.: „Häufig handelt das Wort [sc. ἐξιλάσκεσθαι] von einer Sühneleistung, die vollbracht werden muß, um dem Geschädigten den Schaden zu ersetzen, den Erzurten zu besänftigen und den Schuldigen von der Last seiner Schuld zu befreien“ (91). Für diese Deutung wird verwiesen auf den Artikel von: Herrmann, Johannes: ἱλάσκομαι, ἱλασμός, in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, (301-311) 303 Z. 11ff. Zu diesem Forscher s.o.

²⁰³ Vgl. Friedrich, Verkündigung (Anm. 192), 97.149: „Es [scil. Das Opfer] dient nicht dazu, Gott gnädig zu stimmen, sondern es ist das hilfreiche Mittel, durch das Gott Sünde und Schuld der Menschen beseitigen will“.

²⁰⁴ Vgl. Hahn, Ferdinand: Streit um „Versöhnung“. Zur Besprechung des Buches von Cilliers Breytenbach durch Otfried Hofius, in: VF 36/2, München 1991, (55-64) 55.

²⁰⁵ Vgl. Breytenbach, Versöhnung (siehe Anm. 201). Vgl. auch: Breytenbach, Cilliers: Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe, in: NTS 39, Cambridge 1993, 59-79.

„Während di- und καταλλάσσειν bzw. -εσθαι den zwischenmenschlichen Vorgang der Aussöhnung bzw. der Friedensstiftung bezeichnen, bezeichnet ἱλάσκεσθαι einen dem Sakralen zuzurechnende Vorgang, in dem ein Sachobjekt gereinigt oder ein Personalobjekt beschwichtigt wird. Als Übersetzungsvariante für ‚Sühneterminologie‘ wird ἐξἱλάσκεσθαι in einem vom normalen Sprachgebrauch abweichenden Sinn von ‚sühnen‘ verwendet“²⁰⁶.

Breytenbach gelingt es weiterhin, die Herkunft der paulinischen Versöhnungsvorstellung aus der hellenistischen Diplomaten Sprache, die mit diesem Ausdruck Friedensverhandlungen kennzeichnet, wahrscheinlich zu machen²⁰⁷. Eine Kombination der Vorstellungen von Versöhnung und kultischer Sühne erfolgt also erst durch Paulus in Röm 5; 2Kor 5. Ferner vertieft er die Kritik Friedrichs an der Interpretation von περὶ ἁμαρτίας in Röm 8,3 als „Sündopfer“, dass sie keinen Anhalt am Kontext besitzt, in traditionsgeschichtlicher Weise: Bereits die LXX-Übersetzung von Leviticus gibt תְּשַׁחֵט pauschal mit dem griechischen Wort ἁμαρτία wieder, ohne den Terminus technicus des Opferkultes sprachlich hervorzuheben²⁰⁸, und das griechisch schreibende Frühjudentum versteht ἱλάσκεσθαι als menschliche Beschwichtigung Gottes, wie die hellenistische Umwelt im Übrigen auch²⁰⁹. Den traditionsgeschichtlichen Erwägungen durch die Anhänger der Biblischen Theologie wird so der sprachliche Boden entzogen²¹⁰, ein traditionsgeschichtliches Kontinuum zwischen Priesterschrift und Paulus kann nicht nachgewiesen werden. In Bezug auf die vorpaulinische Tradition Röm 3,25 und die darin enthaltene Sühnevorstellung baut Breytenbach den Ansatz seines Lehrers Hahn (s.o.) argumentativ aus: Der für Paulus biographisch späte und zumal einmalige Beleg Röm 3,25 für die kultische Sühnevorstellung dürfe nicht zum Mittelpunkt seiner gesamten, dann in opferkultischen Kategorien zu begreifenden Soteriologie stilisiert werden. Vielmehr macht sich an dieser Stelle die kultkritische Haltung des Urchristentums geltend:

„Es ist keineswegs so, daß die vorpaulinische Tradition den Tod Christi vom Sühneritual des [168] großen Sühnetages verständlich machen will. Vielmehr wird der Tempelkult vom Kreuz her neu verstanden. Die urchristliche Ablehnung des Tempelkults wird hier sichtbar: Der Ort der sühnenden Gegenwart Gottes ist nicht mehr im Allerheiligsten, sondern besteht im Gekreuzigten selbst. Vor diesem Hintergrund wird es unmöglich, den Tod Christi als kultisches Sühnopfer zu verstehen, denn der kultische Vorstellungsrahmen ist völlig durchbrochen“²¹¹.

²⁰⁶ Breytenbach, Versöhnung (Anm. 205), 60. Die angenommene Sinnverwandtschaft existiert lediglich in der deutschen und der niederländischen Sprache (vgl. die Mischformen versöhnen, verzoenen). Zur Deutung der alttestamentlichen Sühneriten rezipiert der Verfasser die Ergebnisse der Biblischen Theologie: Vgl. Breytenbach, Versöhnung (Anm. 201), 91.

²⁰⁷ Vgl. Breytenbach, Versöhnung (Anm. 205), 62f.

²⁰⁸ Vgl. Breytenbach, Versöhnung (Anm. 205), 73f.; Breytenbach, Versöhnung (Anm. 201), 161f.; Rendtorff, BK III/2 (Anm. 180), 142.

²⁰⁹ Vgl. Breytenbach, Versöhnung (Anm. 205), 74; Breytenbach, Versöhnung (Anm. 201), 92-95.

²¹⁰ Verständlicherweise wird nun versucht, diese sprachliche Traditionskette wiederum wahrscheinlich zu machen: Vgl. Stuhlmacher, Sicht (Anm. 145), 339-354.

²¹¹ Breytenbach, Versöhnung (Anm. 201), 167f. Verwiesen wird auf: Hahn, Verständnis (Anm. 185), 65.69-72.

Sein eigenes Verständnis der paulinischen Soteriologie entsteht denn auch vor dem Hintergrund der völlig unkultischen Vorstellungen in Jes 53, des Stellvertretungstodes der hellenistischen Freundschaftsethik und der frühjüdischen Märtyrertheologie, deren Verwendung im christlichen Bereich traditionsge­schichtlich mit der Paradosis vom Herrenmahl einsetzt²¹². Wie bei seinem Lehrer F. Hahn, so ist auch bei Breytenbach keine Textbasis mehr im Corpus Paulinum für eine Deutung des Todes Jesu in opferkultischer Begrifflichkeit gegeben.

Die Arbeiten Breytenbachs sind ganz überwiegend – außer bei den Anhängern der Biblischen Theologie²¹³ – sehr positiv aufgenommen worden. Sie belegen nachdrücklich einen „soteriologischen Pluralismus“²¹⁴ im NT, der von vielen Neutestamentlern angenommen wird²¹⁵. Abgesehen von einer gewissen sprachlichen Inkonsistenz in der eigenen Darstellung²¹⁶, ist im Hauptteil seine Deutung des metaphorischen Prozesses bei den Sühneausagen, insbesondere in Röm 3,25, vor dem Hintergrund einer verantwortbaren Metapherntheorie zu überprüfen, wozu Breytenbach selbst Veranlassung sieht²¹⁷. Trägt die Bezeichnung Christi als ἱλαστήριον wirklich allein etwas für die Wertung des Opferkultes aus? Ist sie wirklich allein Ausdruck einer antikultischen Haltung, und was sollte sie dann bezwecken gerade an dieser Stelle im Argumentationszusammenhang? Diesen Fragen wird in der Textanalyse des Hauptteils nachzugehen sein.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass methodisch in traditionsge­schichtlicher, semantischer und textpragmatischer Hinsicht einige Präzisierungen erreicht worden sind. Diese lassen die Eigenart der paulinischen Opfermetaphorik deutlich gegenüber anderen Interpretamenten des Todes Jesu hervortreten und bewahren daher vor Verallgemeinerungen von der Art, dass die Sühnemetapher zu dem einen Zentrum paulinischer Theologie stilisiert wird.

²¹² Vgl. Breytenbach, Versöhnung (Anm. 205), 75-78; Breytenbach, Versöhnung (Anm. 201), 205-215.

²¹³ Hier hat es allerdings einige schrille, bisweilen sogar persönliche Angriffe gegeben: Vgl. Hofius, Otfried: Rezension C. Breytenbach, Versöhnung, in: ThLZ 115, Leipzig 1990, 741-745; Stuhlmacher, Sicht (Anm. 145), 339-354. Eine maßvolle Erwiderung, die auf die sachlichen Differenzen zurücklenkt, findet sich bei: Hahn, Streit (Anm. 204), 55-64.

²¹⁴ Stegemann, Tod (Anm. 6), 124.

²¹⁵ Vgl. etwa: Becker, Jürgen: Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Christi, in: ZThK.B 8, Tübingen 1990, (29-49) 30f.43-47; Sanders, E.P.: Paulus. Eine Einführung. Aus dem Englischen übersetzt von Ekkhard Schöller, Stuttgart 1995, 99.102-106.

²¹⁶ Wie er selbst seinem Hauptteil voranschickt (Breytenbach, Versöhnung (Anm. 201), 24), wendet Breytenbach auch auf die Formulierung ἀποθνῄσκειν ὑπὲρ ἡμῶν / ὑμῶν in Röm 5,6-8; 2Kor 5,14f. das deutsche Wort „Sühnetod“ an. Dies widerspricht m.E. allerdings der durch seine Arbeit erreichten traditionsge­schichtlich differenzierten Wahrnehmung der Wortgruppe ἱλάσκεσθαι κτλ.

²¹⁷ Vgl. Breytenbach, Versöhnung (Anm. 205), 79 Anm. 68.

2.3.1 Kultische Sühne und „Stellvertretung“?

Ausgehend von der Charakterisierung der in Lev 16 beschriebenen Sühnerituale als „stellvertretender Lebenshingabe“ im Zusammenhang der Biblischen Theologie (siehe oben) hat sich die neutestamentliche Diskussion in verschiedenen Beiträgen mit dem Verhältnis der kultischen Sühnerituale zum Gedanken der Stellvertretung beschäftigt. Dabei lassen sich verschiedene Richtungen ausmachen:

- Wenn innerhalb der Biblischen Theologie die Blutapplikationsriten nach Lev 16 weniger personal als zunehmend orts- bzw. sachbezogen auf einen Tempel verstanden werden (siehe oben), wird für Röm 3,25 die Distanz vom Gedanken der Stellvertretung hervorgehoben²¹⁸. Eine Stellvertretung wird traditionsgeschichtlich im Zusammenhang der Märtyrertheologie gefunden: „Die Lebenshingabe der Märtyrer ist eine Art, den Zorn der Gottheit zu besänftigen. Weil diese ihr Leben als Ersatz hingeben, kommt Gottes Zorn zum Stillstand“²¹⁹.
- In seiner Studie „Stellvertretung im Neuen Testament“²²⁰ hat Röhser diese Ansätze aufgegriffen und mit Ziel einer weiteren Klärung der Vorstellung von „Stellvertretung“ fortgeführt. Nach einer Abgrenzung gegenüber den Gedanken einer inklusiven Stellvertretung, der Repräsentation und der Substitution²²¹ legt Röhser eine eigene Bestimmung der Stellvertretung in soteriologischer Hinsicht vor:

„Exklusive / exkludierende Stellvertretung meint das Erbringen einer Leistung bzw. das Auf-sich-Nehmen eines Geschicks durch einen dazu geeigneten religiösen ‚Mittler‘, welche der Vertretene nicht oder nicht in derselben Weise zu erbringen bzw. auf sich zu nehmen vermag wie der Vertreter und welche unmittelbar, d.h. ohne eigene Aktivitäten, der Herstellung oder der Wiederherstellung eines intakten Gottesverhältnisses [...] des Vertretenen oder seiner In-Beziehung-Setzung mit Gott bzw. den Göttern überhaupt (in Fürbitte und Fördank, allgemeiner: durch kultische Praxis) dienen“²²².

Mit Blick auf die Ergebnisse von Kraus wird der Gedanke einer Stellvertretung von Röm 3,25 distanziert, jedoch anders als Kraus an einer personalen Wirkung der Sühne festgehalten:

„Im Unterschied zur *kapporät* bedarf Jesus als sündloser Gottessohn keiner Entsühnung von außen (mit Blut), um rein zu werden, sondern er bringt durch seinen Tod die Sünden der Menschen, die auf ihm (wie auf der *kapporät*) konzentriert sind, zum Verschwinden (er ‚entsorgt‘ oder ‚eliminiert‘ sie gewissermaßen“²²³.

Ganz abgesehen von der unausgesprochenen Nähe zur zwischenzeitlich überwundenen Satisfaktionstheorie Anselms²²⁴ und des sehr hohen Abstraktionsgrades von konkreten rituellen Handlungsmustern ist für die Interpretation der Blutapplikationsriten in Lev 16 darauf hinzuweisen, dass in

²¹⁸ Vgl. Kraus, Tod (Anm. 151), 198.

²¹⁹ Kraus, Tod (Anm. 151), 40.

²²⁰ Vgl. Röhser, Günter: Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195), Stuttgart 2002.

²²¹ Vgl. Röhser, Stellvertretung (Anm. 220), 33f.

²²² Röhser, Stellvertretung (Anm. 220), 38.

²²³ Röhser, Stellvertretung (Anm. 220), 118f.

²²⁴ Vgl. Röhser, Stellvertretung (Anm. 220), 44f.

diesem Zusammenhang gerade nicht von einer Handaufstimmung berichtet wird und sich der Sinn der Blutapplikation in Lev 16 als Sühne nicht auf die goldene Bedeckung der Lade bezieht: „Das Allerheiligste wird also gesühnt, nicht die *kapporæt*. Jedenfalls ist von einer ‚Sühne‘ der *kapporæt* nirgendwo die Rede“²²⁵.

- In seinem Diskussionsbeitrag geht Söding einen anderen Weg, bekennt sich allerdings offen zur Abstraktion als Lösungsweg²²⁶. Demnach hat Paulus für einen sachgerechten Ausdruck der Christologie die vorhandenen Topoi aus der Tradition neu arrangiert, insbesondere die Märtyrertheologie, die kultische Sühnopferrituale und insbesondere die Abendmahlsparadosis, deren Nähe aufgrund des Wortlauts ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in Röm 3,25 (vgl. 1Kor 11,23f.) identifiziert wird²²⁷. Der entstehende Zusammenhang von Stellvertretung und Sühne wird von Söding folgendermaßen beschrieben:

„Der Tod des Gekreuzigten entspricht dem Zorn Gottes über die Sünde; als Sühne aber verwindet er den Tod der Sünde; der auferstandene Gekreuzigte ist die rettende Gerechtigkeit Gottes in Person“²²⁸.

Aufgrund des hohen Abstraktionsniveaus ist hier ein Bezug auf ein konkretes Kultritual nicht mehr erkennbar. Zudem ist fraglich, ob das stellvertretende Leiden des Gerechten nach diesem Konzept nun ‚zugunsten‘ (repräsentativ) oder ‚anstelle‘ (substitutiv) der Menge der Sünder erfolgt ist. Im Ergebnis erscheint daher die Nachvollziehbarkeit dieser Synthese von ‚Stellvertretung‘ und kultischer Sühne im Wege der Abstraktion beeinträchtigt.

- Einen anderen Weg hat jüngst Gathercole im Rahmen der Hayward Lectures 2011 an der Acadia University in Wolfville, Kanada beschritten, die nunmehr in gedruckter Fassung vorliegen²²⁹. Das Ziel dieses Beitrags besteht darin, die paulinische Vorstellung von Stellvertretung im Sinne einer Substitution wahrscheinlich zu machen: „In other words, what will be argued in this book is that when Christ died bearing our sins or guilt or punishment, he did so in our place and instead of us“²³⁰. Zu diesem Zweck erfolgen eine Differenzierung zwischen Repräsentation und Substitution und die Darstellung möglicher Verbindungen mit den Konzepten von Sühne und Satisfaktion²³¹. Bei einer Diskussion verschiedener Positionen einer repräsentativen Stellvertretung, u.a. der stellvertretenden

²²⁵ Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 108.

²²⁶ Vgl. Söding, Thomas: Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, (375-396) 376: „Vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zu sprechen, ist eine theologische Abstraktion, die auf paulinischer Theologie basiert, aber nicht einfach die Sprache des Apostels wiedergibt“.

²²⁷ Vgl. Söding, Sühne (Anm. 226), 382.

²²⁸ Söding, Sühne (Anm. 226), 383.

²²⁹ Vgl. Gathercole, Substitution (Anm. 105).

²³⁰ Gathercole, Substitution (Anm. 105) 17.

²³¹ Vgl. Gathercole, Substitution (Anm. 105), 20-23.

Lebenshingabe im Sinne der Biblischen Theologie (siehe oben) gelingt es Gathercole, eine gemeinsame Schwäche aufzuzeigen:

„The problem with such models is that, again, if they are seen as dominant, they neglect a crucial factor in Paul’s conception of the atonement, that is, that Paul sees Christ’s death as dealing with *sins* plural. Sins – individual infractions of the divine will – are frequently mentioned in Paul, and yet one finds them frequently marginalized in scholarship“²³².

Für seine weitere Analyse des Römerbriefes wendet sich Gathercole der Wendung ὑπὲρ ἁσεβῶν ἀπέθανεν in Röm 5,6 zu und findet auffällige Ähnlichkeiten weder in Jes 53 noch in der jüdischen Märtyrertheologie sondern in der klassischen griechischen Kultur:

„Nevertheless, it is striking how the terminology that they all use – Paul and the classical authors alike – there is a lot of language shared in common. In the cases we have examined, the death ‚for‘ another is not merely a death ‚for the benefit of‘ another – ‚for their sake‘ in a general sense. Nor is it death *with* them. Rather, it is what Eschner called a ‚doom-averting death‘, a death that averts death“²³³.

Gathercole kommt somit das Verdienst zu, den Gedanken einer Stellvertretung im Römerbrief und seinen historischen Bezug präziser beschrieben zu haben. Weil eine Verknüpfung mit Ritualen der kultischen Sühne nicht anzunehmen ist, wird der Gedanke der Stellvertretung daher in dieser Untersuchung nicht weiter verfolgt.

- In methodischer Hinsicht ist ferner der Hinweis von Wolter von zentraler Bedeutung, dass es sich bei dem Begriff der ‚Stellvertretung‘ um eine neuzeitliche wissenschaftssprachliche Bildungen handelt, „die wir von außen und mit einer selbstgemachten Semantik den Texten überstülpen“²³⁴.

Für den Gedanken der Stellvertretung ist dieser Hinweis von besonderem Gewicht, da die Semantik des Begriffes deutlich durch die Rechtssprache geprägt ist. Stellvertretung meint die Abgabe einer Willenserklärung in fremdem Namen (Beispiel: Bürgermeister einer Gemeinde unterschreibt einen Kaufvertrag mit Titel), so dass die Rechtswirkungen aus dem Handeln des Vertreters dem Vertretenen zugerechnet werden (Beispiel: Kaufvertrag mit der Gemeinde ist zustande gekommen, d.h. die Gemeinde ist zur Zahlung des Kaufpreises verpflichtet)²³⁵. ‚Stellvertretung‘ in einem solchen Rahmen ist also nur denkbar in einem geregelten rechtlichen Zusammenhang, der solche rechtlichen Handlungsmöglichkeiten überhaupt erst eröffnet. Der Gedanke an ein Erleiden ist diesem begrifflichen System völlig fremd.

²³² Gathercole, Substitution (Anm. 105), 48.

²³³ Gathercole, Substitution (Anm. 105), 106.

²³⁴ Wolter, Michael: Der Heilstod Jesu als theologisches Argument, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, (297-313) 304.

²³⁵ Vgl. Lehmann, Jürgen: Bürgerlich-rechtliche Probleme der öffentlichen Verwaltung. Eine anspruchsbasierte Darstellung des BGB, 4. Aufl., Stuttgart, München, Hannover, Berlin, Weimar, Dresden 2005, 75f.

2.4 Öffnende Fragestellungen

Wie zu zeigen gewesen ist, haben die beiden Fragestellungen der Relevanz bestimmter Erlösungsaussagen für die paulinische Theologie einerseits und die traditionsgeschichtliche Einordnung der bildspendenden Bereiche andererseits weitgehend die exegetische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte im deutschsprachigen Raum beherrscht. Daneben lassen sich allerdings einige weitere, öffnende Fragestellungen benennen, die in den vergangenen Jahren zunehmend die Aufmerksamkeit der Forschung erringen konnten: Hierbei handelt es sich zum einen um den Aspekt der Gabe, der offenkundig mit dem Opfer in Verbindung steht. Dies lässt sich bereits aus dem hebräischen Wort *תְּנוּנָה* erschließen, das sowohl die Gabe als auch das (vegetabilische) Gabenopfer bezeichnen kann. Zum anderen handelt es sich um die besondere Aktivität, mittels kultischer Metaphorik Bedeutung zu produzieren.

Seit der Jahrtausendwende sind zunehmend exegetische Beiträge erschienen, die Handlungen des Gebens und die dadurch vermittelten Beziehungen in den Blick nehmen und auf diese Weise Ergebnisse der bereits seit vielen Jahrzehnten andauernden soziologischen und kulturanthropologischen Diskussion zur Gabe rezipieren. Neben einzelnen Artikeln und Sammelbänden²³⁶ sind in diesem Zusammenhang zwei wichtige Monographien zu nennen, die die Gabe in theologischer Hinsicht umfassend untersuchen. Im Folgenden soll daher kurz dargestellt werden, in welcher Weise die beiden Entwürfe für die Exegese der paulinischen Kultmetaphorik von Bedeutung sein können.

- a) Die Habilitationsschrift der systematischen Theologin Veronica Hoffmann ist 2013 unter dem Titel „Skizzen zu einer Theologie der Gabe“²³⁷ erschienen. Darin wird eine umfangreiche Darstellung und Diskussion der systematischen Rekonstruktionen der Rechtsfertigungsaussage vorgelegt. Aufgrund ihrer Analyse unternimmt die Forscherin einen Neuansatz zur Rekonstruktion der paulinischen Rechtfertigungstheologie unter gabetheologischen Gesichtspunkten. Zu diesem Zweck rezipiert sie kritisch den Deutungsansatz der Gabe als Anerkennung, den Hénaff mit seinem Werk „Der Preis der Wahrheit“²³⁸ vorgelegt hatte. Ein wichtiger Baustein der Argumentation besteht darin, das kultische Opfer von der Gabe her verständlich zu machen:

„Führt man jedoch die inhaltliche Vorstellung des Opfers mit dem im ersten Teil der Studie entwickelten Gabeverständnis zusammen, so zeigen sich erstaunliche Übereinstimmungen in den Grundfunktionen von Gabe und Opfer. Denn die Metapher des Gastmahls beschreibt, insbesondere auch in einer klaren Abgrenzung auch von einer ‚Ernährung Gottes‘, was als ‚Gabe der Anerkennung‘ gefasst wurde: Es geht nicht um die Befriedigung von Grundbedürfnissen oder den Transfer von Gütern um ihrer selbst willen, sondern um die Schaffung und Erhaltung von Gemeinschaft, um die

²³⁶ Vgl. Grund, Alexandra (Hg.): Opfer Geschenke Almosen. Die Gabe in Religion und Gesellschaft, Stuttgart 2015; Janowski / Hamm, Geben (Anm. 17).

²³⁷ Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17).

²³⁸ Vgl. Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/Main 2009.

Bezeugung von Respekt und Anerkennung. Und ebenso wie Hénaffs und Ricœurs Gabetheorien Geben, Empfangen und Zurückgeben nicht als isolierte Vorgänge, sondern als eine fortlaufende Bewegung betrachten, so ist auch das alttestamentliche Opfer als eine ‚zweite Gabe‘ zu verstehen, die auf die vorgängige göttliche Gabe antwortet und um weiteres göttliches Geben bittet [...]“²³⁹.

Von dieser Rekonstruktion des Opfers werden die alttestamentlichen Sühnerituale abgegrenzt, die die im Opfer zum Ausdruck kommende Gemeinschaft erst mittels des entsprechenden Zugangs ermöglichen²⁴⁰. Aber auch in Sühneritualen wird der Aspekt der Gabe ausgemacht²⁴¹. Der Aspekt der Gewalt im Opfer, der sich etwa in der Tötung von Opfertieren ausmachen lässt, besitzt in dieser Rekonstruktion gemäß den alttestamentlichen Texten lediglich eine untergeordnete Bedeutung²⁴². In Röm 3,25 wird in diesem Beitrag ganz deutlich der Sühnegedanke ohne Bezüge zum Opfer festgestellt²⁴³. Daher erfolgt in diesem Beitrag keine ausführliche Einzelexegese, obwohl Hénaff unter dem Stichwort der Universalität eine detaillierte Interpretation bietet²⁴⁴ und auch Röm 3,24 im Wort *δωρεάν* terminologische Anknüpfungspunkte für den gabetheoretischen Diskurs enthält.

Ausgehend von einem in kritischer Rezeption von Hénaff erarbeiteten Verständnis von Gabe in der alttestamentlichen Tradition gelingt es der Forscherin, einen neuen Zugang zu paulinischen Rechtfertigungs- und Erlösungsaussagen zu beschreiben. Die Geschlossenheit der Rekonstruktion unter gabetheoretischen Aspekten verdankt sich dabei m.E. einigen Abgrenzungen, etwa von der Instabilität und Uneindeutigkeit²⁴⁵ einer Gabetheorie nach Mauss²⁴⁶, von der sozialwissenschaftlichen Reziprozitätsforschung im Gefolge von Mauss²⁴⁷ und von Texten außerhalb des Alten Testaments²⁴⁸.

²³⁹ Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 373f.

²⁴⁰ Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 382f.

²⁴¹ Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 383: „Aber andererseits gehören auch zur kultischen Sühne menschliche Gaben an Gott hinzu – genauso wie die zwischenmenschliche Sühne von Seiten des Schuldigen über solche Gaben vollzogen wird“.

²⁴² Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 369: „Die atl. Texte bieten also schlicht keinen Anhaltspunkt für die Vorstellung, ausgerechnet der Tötungsakt stünde im Zentrum des Opfers. Dieser ist vielmehr instrumenteller Natur, weil das Tier nur geschlachtet und verbrannt als Opfergabe die oben genannte Transzendenzgrenze überwinden kann“.

²⁴³ Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 396f.398.

²⁴⁴ Vgl. Hénaff, Preis (Anm. 238), 408f.

²⁴⁵ Vgl. Därmann, Iris: Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg 2010, 162-168.

²⁴⁶ Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 195-197: Mit Hénaff betont sie die Zusammengehörigkeit der Handlungen „Geben“, „Empfangen“ und „Erwidern“, ferner die Distanz der Gabe zur Ökonomie und die Verschiebung der Fragestellung von der Erwidern hin zur Frage nach der Entstehung der *ersten* Gabe.

²⁴⁷ Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 27f.

²⁴⁸ Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 406: „Eine Beschränkung des Blicks auf das Alte Testament bietet schärfere Konturen. Hier bildet auf der Ebene der Bedeutung die Gegenwart Gottes bei seinem Volk das Zentrum des Opfers“.

Ob diese Abgrenzungen dem Verständnis der paulinischen Gabe- und Opfermetaphorik dienlich sein können, soll im Hauptteil diskutiert werden.

- b) Deutlich andere Akzente setzt der Neutestamentler John M.G. Barclay in seinem Werk „Paul and the Gift“²⁴⁹. Aufgrund einer umfangreichen Sichtung des gabetheoretischen Diskurses kommt er zu der Schlussfolgerung, dass die Anthropologie für die Gabe in ihrer sozialen und geschichtlichen Vielgestaltigkeit kein allgemeingültiges Modell bietet. Ferner deuten die Untersuchungen allerdings einerseits auf die Relevanz der Gabe bei Aufnahme und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen und andererseits auf den in Reziprozitätsbeziehungen bestehenden Zusammenhang von Gaben hin²⁵⁰.

In den Mittelpunkt seines eigenen, historisch orientierten Untersuchungsansatzes stellt Barclay das Thema der „perfections of gift“, das sich vielleicht am ehesten als Idealzustand der Gabe verstehen lässt, und zwar in Anlehnung an Kenneth Burke mit dem Ziel „for definitional clarity or for rhetorical or ideological advantage“²⁵¹. Seine grundlegende, an ausgewählten antiken Texten zu überprüfende These besteht darin:

„Rival claims to maintain or defend the principle of ‚grace‘ may turn out to constitute not different degrees of emphasis, but different kinds of perfection“²⁵².

Anstelle also einer Deutung für sämtliche oder einen wichtigen Teil der Gabehandlungen erarbeitet Barclay ein Koordinatensystem, um unterschiedliche Konzeptionen von Gabe gerade in religiösen Kontexten voneinander nachvollziehbar unterscheiden zu können. Im Einzelnen benennt Barclay die folgenden 6 möglichen Idealzustände²⁵³:

1. „Superabundance“ als unerschöpfliche Fülle,
2. „Singularity“ als Exklusivität,
3. „Priority“ als zeitliches Vorausgehen,
4. „Incongruity“, als Widerspruch zum Wert des Empfängers,
5. „Efficacy“ als Wirksamkeit und
6. „Non-Circularity“ als Unabhängigkeit von einer Gegengabe.

Im Zweiten Hauptteil des Werks wird dieses differenzierte Koordinatensystem an einer ganzen Reihe von jüdischen Traditionen aus der Zeit des Zweiten Tempels erprobt. In seinem dritten Hauptteil gelingt es Barclay aufgrund dieses differenzenzierten Koordinatensystems, den besonderen Akzent der paulinischen Argumentation in Röm 3,21-5,11 in der Pointe der Inkongruität zu identifizieren: „Thus, as a divine gift, given to all in the death of Christ, an act of love for the wholly

²⁴⁹ Barclay, Gift (Anm. 16).

²⁵⁰ Vgl. Barclay, Gift (Anm. 16), 63.

²⁵¹ Barclay, Gift (Anm. 16), 67.

²⁵² Barclay, Gift (Anm. 16), 70.

²⁵³ Vgl. die Darstellung bei: Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 49f.

unworthy, Paul figures the Christ-gift as the ultimate incongruous gift“²⁵⁴.

Mit seinem auch anthropologisch begründeten Koordinatensystem gelingt es Barclay in seinem grundlegenden Werk, eine differenzierte Sicht auf religiöse Aussagen bzw. Positionen zur Gabe zu ermöglichen. Wie sich Gabe-Handlungen in vielfacher Hinsicht unterscheiden können, so gilt dies gleichermaßen für religiöse Positionen, die aus Gründen der didaktischen Verdeutlichung oder aus Gründen der rhetorischen Abgrenzung bestimmte Aspekte der Gabe hervorheben.

In seinem Werk hat sich Barclay ganz bewusst auf den Aspekt der „göttlichen Gabe“ konzentriert²⁵⁵, so dass damit Aspekte wie die Ermöglichung der zwischenmenschlichen Reziprozität durch die Gabe aber auch die komplementäre Gabe der Menschen an Gott, also das Ritualopfer, einem seiner folgenden Beiträge vorbehalten bleiben. Bei Barclay werden etwa zu Mauss die drei bekannten Verpflichtungen des Gebens, Annehmens und des Erwiderns referiert²⁵⁶, die vierte Verpflichtung zu Geschenken „im Hinblick auf die Götter und die Natur“²⁵⁷, also Opfer und Almosen, wird nicht diskutiert. Es ist m.E. daher von großem Interesse, wie Barclay in seinen folgenden Beiträgen zur Gabe diese Aspekte integriert. Dies gilt auch für einige Ergebnisse der neueren soziologischen Forschung, etwa zur Entstehung und Festigung sozialer Hierarchien durch die Gabe²⁵⁸ oder zur komplexen Verhältnisbestimmung von Wohltätigkeit und Gabe²⁵⁹.

Neben der Entdeckung der Gabe-Dimension in den paulinischen Erlösungsaussagen lässt sich eine Erweiterung der exegetischen Diskussion auch in methodischer Hinsicht erkennen. Waren bislang die Beiträge, wie oben dargestellt, an der Erhellung der Traditionszusammenhänge der paulinischen Erlösungsaussagen interessiert, gewinnt nun eine synchrone Betrachtungsweise und damit der literarische Kontext sowie die historischen Rezipienten und ihr Erwartungshorizont zunehmend an Bedeutung. In den Beiträgen werden dabei unterschiedliche Deutungsperspektiven eröffnet, auf die im Folgenden knapp hinzuweisen ist.

²⁵⁴ Barclay, Gift (Anm. 16), 479.

²⁵⁵ Barclay, Gift (Anm. 16), 4: „But it indicates also that our primary focus will be on *divine* gift-giving, which for Paul is focused and fulfilled in the gift of Christ (*the* gift)“.

²⁵⁶ Vgl. Barclay, Gift (Anm. 16), 13: „Mauss identifies three key elements in “l’institution de la prestation totale”: the obligation to give, the obligation to receive, and the obligation to return“.

²⁵⁷ Mauss, Gabe (Anm. 18), 39.

²⁵⁸ Vgl. Blau, Peter M.: Sozialer Austausch, in: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main 2005, 125-137.

²⁵⁹ Vgl. Gouldner, Alvin W.: Etwas gegen nichts. Reziprozität und Asymmetrie, in: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main 2005, 109-123.

- a) Nach einem hilfreichen Hinweis auf die Unangemessenheit der deutschen Begriffe „Sühne“ und „Stellvertretung“ als mittelalterliche bzw. neuzeitliche Sprachbildungen für die antiken paulinischen Texte skizziert Michael Wolter²⁶⁰ eine Typologie für die synchrone Pragmatik der neutestamentlichen und insbesondere paulinischen Verwendung von Opferkultmetaphorik. Für Röm 3,21-26 und ähnliche Aussagen sieht er dabei anhand von Formulierungen wie *vovì dé* in Röm 3,21 und die Abfolge zweier unterschiedlicher Zustände²⁶¹ einen Hinweis der Erlösungsaussagen im Kontext der synchronen Abgrenzung der Gemeinde von ihrer (paganen) Umwelt²⁶².

„Vor diesem Hintergrund verdankt sich die sprachliche Aktualisierung dieser Deutung in den zuletzt besprochenen Texten der Absicht, ihren Adressaten Vergewisserung und Stabilisierung zu vermitteln: Der Deutung des Todes Jesu als Heilstod kommt in diesem Zusammenhang die Funktion zu, eine bestimmte Wirklichkeitserfahrung soteriologisch zu kodieren, indem sie die Vorfindlichkeit der Leser als Überführung aus einer Situation des Unheils in eine Situation des Heils (diachronische Perspektive), in der sich die anderen noch befinden (synchronische Perspektive), plausibel machen“²⁶³.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit soll dieser Ansatz weiter vertieft werden anhand der Fragestellung, ob sich Hinweise auf diese diachronische Perspektive nicht nur in Röm 3,21-26 sondern in bereits in den vorangehenden Kapiteln ermitteln lassen. Weiterhin möchte ich in diesem Zusammenhang untersuchen, ob hier lediglich zwei verschiedene Zustände gegenüber gestellt werden oder ob die diachrone Perspektive deutlich dynamischer ausgestaltet ist. Dabei soll der Deutungsansatz des sozialen Dramas nach Victor Turner im Hinblick auf Röm 1-3 diskutiert werden.

- b) Der Funktionsweise von Narrativen und Metaphorik bei der Verarbeitung von Traumata und Sinnstiftung wendet sich Ruben Zimmermann²⁶⁴ zu und vertieft so ganz erheblich die bereits vorliegenden Hinweise zum metaphorischen Charakter der paulinischen Erlösungsaussagen. Auf der Grundlage der Interaktionstheorie und der Konzeptualisierungstheorie der Metapher²⁶⁵ bestimmt Zimmermann die allgemeine Funktion der Metaphern folgendermaßen: „Bei dem Prozeß der metaphorischen Kohärenzbildung werden fremde und kontingente Phänomene in der Weise mit etablierten Sinnsystemen verknüpft, daß sie selbst verstanden werden können. Dabei kommen zugleich neue, bislang unsagbar gebliebene Aspekte der Wirklichkeit in den Blick“²⁶⁶. Methodisch ergeben sich

²⁶⁰ Vgl. Wolter, Heilstod (Anm. 234), 303f.

²⁶¹ Vgl. Wolter, Heilstod (Anm. 234), 309.

²⁶² Vgl. auch: Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 246.

²⁶³ Wolter, Heilstod (Anm. 234), 311.

²⁶⁴ Vgl. Zimmermann, Ruben: ‚Deuten‘ heißt erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 315-373.

²⁶⁵ Vgl. Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 353f.; vgl. Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 35-47.235-241.

²⁶⁶ Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 355.

daraus für Zimmermann zwei wichtige Folgerungen für die Exegese der paulinischen Erlösungsaussagen. Zum einen entbehren die metaphorischen Deutungen der begrifflichen Trennschärfe, woran insbesondere die wissenschaftliche Exegese zu erinnern ist.

Zum anderen ist zu beobachten, dass wegen dieser mangelnden Trennschärfe vielfach eine Mehrzahl von Metaphern auftritt, um Fehlinterpretation zu verhindern²⁶⁷. Auf diese Weise kommen der Rezipient und seine erforderliche Aktivität bei der Exegese in den Blick:

„Metaphorische Deutungen des Todes Jesu sind nicht in den Texten bereits vollständig kodiert, sondern fordern einen Leser / eine Hörerin heraus, den Sinn selbst zu entdecken. Auf diese Weise bleibt wie die Metapher selbst auch die Deutung des Todes Jesu ‚lebendig‘“²⁶⁸.

In Zusammenhang dieser Deutungsaktivität mit Hilfe der alttestamentlichen Opfertheologie sieht Zimmermann die Ermöglichung von Gemeinschaft und die Gabe als Selbsthingabe als funktionale Äquivalente im Vordergrund²⁶⁹. Während Zimmermann damit das Moment der Öffnung betont, legt er Wert auf die Feststellung, dass gelingende metaphorische Sprache auf Konventionalität angewiesen ist:

„Die metaphorische Übertragung kann nur gelingen, wenn die kreative Sinnbildung der impertinenten Prädikation auf dem Boden einer bekannten Zuordnung von Bildbereichen (Bildfeldtradition) steht und nicht vollkommen neuartig vollzogen wird“²⁷⁰.

Zimmermann gelingt durch seine Arbeiten die Anknüpfung der neutestamentlichen Exegese an den aktuellen literaturwissenschaftlichen Diskurs zur Metapher. Dies ermöglicht die Entdeckung neuer wissenschaftlicher Forschungsobjekte wie etwa die paulinische Innovation und die erforderliche Deutungsaktivität der Rezipienten, womit die Verengung des Blicks auf einen traditionellen Hintergrund der Opfer- bzw. Sühnemetaphorik überwunden wird.

Die weitere exegetische Diskussion wird allerdings die eigenen, z.T. auch impliziten Positionierungen von Zimmermann identifizieren. Dazu gehört auch mit der Betonung der sprachlichen Konventionen seine stillschweigende Abgrenzung von der sogenannten Absurditätstheorie der Metapher²⁷¹, die durch logische Widersprüche erst die Deutungsaktivität der Rezipienten veranlasst sieht. Diese Abgrenzung erfolgt im Zusammenhang der sogenannten kühnen Metaphern: „Allerdings können selbst sogenannte ‚kühne Metaphern‘ nur dann verstanden werden, wenn sie innerhalb einer konventionalisierten Sprach- bzw. Denkweise verankert bleiben“²⁷².

Aus diesem methodischen Erwägungen lässt sich die Aufgabe ableiten, zunächst den rhetorischen Typus der paulinischen Erlösungsmetaphorik in Röm 3,24f. zu bestimmen. Es könnte sich um eine

²⁶⁷ Vgl. Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 359f.

²⁶⁸ Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 360.

²⁶⁹ Vgl. Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 368-370.

²⁷⁰ Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 355.

²⁷¹ Vgl. Eckard, Metaphertheorien (Anm. 12), 49-52.

²⁷² Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 355.

tote, kühne oder lebendige, liturgische, absolute Metapher, etc., um die Kategorien zu benennen, die bereits in der antiken Rhetorik unterschieden worden sind²⁷³. Mit der Entdeckung der neuen Forschungsobjekte wesentlich durch Zimmermann sehe ich im Ergebnis die exegetische Diskussion eher als geöffnet an.

- c) In zwei Beiträgen hat Wolfgang Stegemann²⁷⁴ den Aspekt der anthropologischen Funktion von kultureller Metaphorik anhand von Parallelen aus der antiken Umwelt beleuchtet. Nach einer forschungsgeschichtlichen Bestandsaufnahme öffnet Stegemann den Blick für die in der Kulturanthropologie grundlegenden Entwürfe von René Girard und Walter Burkert, auf die im Folgenden noch detailliert einzugehen sein wird. Diese Einbeziehung dieser Ansätze ermöglicht es, den besonderen Akzent der paulinischen Erlösungsaussage in Röm 3,25 deutlicher zu beschreiben:

„Der Paulustext gibt nichts her für den Gedanken, daß Gott wie ein Moloch im Himmel nach Blut verlangt um der Wiederherstellung seiner Ehre willen, oder daß dieser Gott an dem gewalttätigen Ritual des Opfern Gefallen hätte. Jesu Tod ist hier auch nicht ‚kathartische‘, die Gesellschaftsordnung fundierende und damit Frieden ermöglichende Gewalt. Anthropologisch geht es vielmehr in der Betonung des sühnenden Aspekts der Opfermetaphorik um das Problem der *Schuldverarbeitung*. Dabei fällt auf: Schuld wird von Paulus nicht nachträglich zu Unschuld erklärt, sondern als solche erkannt und bekannt (vgl. nur Röm 3,10.20.23)“²⁷⁵.

Im Hinblick auf metaphorischen Gebrauch des rituellen Opfers stellt Stegemann anhand zahlreicher Belege dar, dass es sich bei dem Wort „Opfer“ in der deutschen Sprache sehr weitgehend um eine konventionelle oder tote Metapher handelt und nur in den sehr seltenen Fällen des Sprachgebrauchs eines „Opfers für andere“ überschießende Konnotationen wahrgenommen werden²⁷⁶. Dieses Defizit führt zur Entwicklung eines Koordinatensystems zur Identifikation eines metaphorischen Gebrauchs von Terminologie des rituellen Opfers in der Antike:

„Metaphorische Opfersprache ist zu vermuten, wenn dem historischen Referenten eines Opfertextes die Ebene der ‚realen Vollzüge‘ und/oder des ‚kultischen Regelsystems‘ fehlen bzw. diese nur imitiert werden“²⁷⁷.

Mit Hilfe dieses Instrumentariums können dann im Folgenden einige Beispiele für den metaphorischen Gebrauch von Opfersprache vorgestellt werden: Etwa das Wort σφάζειν für „schlachten“, das „vor allem den aggressiven Aspekt des Opfers und die im Töten überschrittene Tabugrenze aktiviert“²⁷⁸. Dem steht nahe der metaphorische Gebrauch für das Sterben im Krieg: Neben der Heraus-

²⁷³ Vgl. Eggs, Metapher (Anm. 13), 1106.

²⁷⁴ Vgl. Stegemann, Tod (Anm. 6) 120-139; Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 208-225.

²⁷⁵ Stegemann, Tod (Anm. 6), 138f.

²⁷⁶ Vgl. Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 208-211.

²⁷⁷ Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 213.

²⁷⁸ Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 215.

hebung der Selbsthingabe besitzt diese Metaphorik die pragmatische Funktion der Angstbewältigung²⁷⁹. Im Hinblick auf die paulinischen Erlösungsaussagen scheint mir insbesondere die Funktion als Entwurf einer Gegenwelt von Bedeutung:

„Die Opferterminologie setzt aber vor allem die Logik staatlicher Machtausübung gegenüber devianten Mitbürgern außer Kraft. Nicht das Strafrechtssystem des römischen Staates, sondern die religiös gedeutete Weltordnung der ihm Unterworfenen regiert die Hermeneutik. Opfermetaphorik bietet hier so etwas wie eine religiös-weltanschauliche Reaktion auf eine Krisenerfahrung“²⁸⁰.

Die Forschungsergebnisse zeigen auf, dass die Identifikation traditioneller Opferkultsprache in paulinischen Briefen lediglich einen ersten Schritt der Exegese bilden kann, weil die Sprache der rituellen Opfer in ganz unterschiedlichen literarischen bzw. sozialen Kontexten metaphorisch aufgegriffen werden kann und damit auf der Ebene der Pragmatik auch unterschiedliche Funktionen in Verbindung stehen.

²⁷⁹ Vgl. Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 216f.

²⁸⁰ Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 218.

3 Das Opfer bei René Girard

3.1 Darstellung des Ansatzes

3.1.1 Einleitung

Im heutigen Mitteleuropa des einundzwanzigsten Jahrhunderts ist die Zeit des blutigen Kultopfers offenkundig schon lange vorüber. Dass Tiere in Tempeln feierlich geschlachtet und anschließend in Opferfeiern verzehrt werden, ist in die-

Worin unterscheidet sich der Ansatz von René GIRARD grundsätzlich von der theologischen Debatte?

sem Teil der Welt seit vielen Jahrhunderten nicht mehr vorgekommen. Aber vielleicht, so der Verdacht des Literaturkritikers und Philosophen René Girard (1923-2015), ist der Spätmoderne das Opfer und das, was Menschen dazu treibt, vertrauter, als sich moderne und aufgeklärte Menschen zugestehen möchten. Jemanden zum Opfer von Spott, Hohn und Ausgrenzung, also - in einem Wort - zum Sündenbock zu machen, geschieht auch heutzutage nur allzu häufig, und über die Erfahrungen der Sündenböcke wird geschwiegen. Wie noch ausführlich zu zeigen sein wird, sieht Girard das menschliche Denken und Bewusstsein grundlegend durch diese Gewalterfahrung überformt, so dass für Girard wohl von einer Hermeneutik des Verdachts²⁸¹ auszugehen ist²⁸². Für diesen Ansatz kann geradezu als Programm ein Satz von Nietzsche stehen, den Girard in hermeneutischer Hinsicht vertieft hat:

„Über Opfer und Aufopferung denken die Opfertiere anders als die Zuschauer: aber man hat sie von jeher nicht zu Worte kommen lassen“²⁸³.

Die exegetische Diskussion versucht sich hingegen an die Vorstellungen derjenigen Menschen anzuschließen, welche die Opfer betreiben und die eigene Gewalttätigkeit nicht wahrnehmen, also gerade nicht an die Erfahrungen der Opfer. Darum wird eine Überleitung von der exegetischen Diskussion zum Ansatz des französischen Literaturkritikers René Girard²⁸⁴ kaum gelingen. Girard hat mit seinem umfangreichen Lebenswerk einen völlig eigenständigen Beitrag geleistet, der zuweilen wie ein erratischer

²⁸¹ Vgl. Horatscheck, Anna-Margaretha: Hermeneutik des Verdachts, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur-und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 300f.

²⁸² Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 352.

²⁸³ Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, 6. Aufl., Stuttgart 1976, 168.

²⁸⁴ Ein kurzer Abriss seiner Biographie findet sich bei: Kapstein, Roel und Times, Peter: De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard, Kampen 1986, 164-170. Ein ausführliche Bibliographie bis 1988 ist abgedruckt in: Beek, Wouter van (Hg.): Mimese en Geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard, Kampen 1988, 253-256.

René Noël Girard ist am 25.12.1923 in Avignon geboren. Von 1962 bis zu seiner Emeritierung war er Professor am Institut d'Etudes Françaises d'Avignon und von 1980 bis zu seiner Emeritierung Professor of French an der Stanford University in Kalifornien. Vgl. May, Hal und Lesniak, James G. (Hg.): Contemporary Authors. A Bio-Biographical Guide to Current Writers in Fiction, General Nonfiction, Poetry,

Felsblock in die verschiedenen Fachdiskussionen von Theologie, Philosophie, Religionswissenschaft, etc. hinein ragt. Dieses Lebenswerk hat in Philosophie und Theologie z.T. eine begeisterte Aufnahme gefunden²⁸⁵. Zu seiner breiten Rezeption hat sicherlich beigetragen, dass er sich mit seinem hermeneutisch-anthropologischen Deutungsansatz anschlussfähig an eine große Zahl von Fachdiskussion gezeigt hat. Als gläubiger Anhänger der römisch-katholischen Kirche beweist er doch in seinen Werken eine profunde Kenntnis marxistischer und psychoanalytischer Theorien. Als amerikanischer Wissenschaftler der Stanford University zeigt er sich bestens informiert über die Ergebnisse der empirischen Kommunikations- und Sozialforschung in den Vereinigten Staaten. Gleichzeitig nimmt er einen Lehrauftrag zur französischen Literatur an der Universität von Avignon wahr, leistet wichtige Beiträge zur politischen und philosophischen Diskussion im Frankreich der siebziger und achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts und erweist sich brillanter Kenner der altgriechischen Überlieferung und altphilologischen Forschung.

Im Gespräch mit diesen verschiedenen Strömungen formuliert Girard seine These vom Opfer als Sündenbock, wobei er sich stets auf seine ursprüngliche Intuition bezieht: dass die menschlichen Begierde nicht individuell sondern durch die gegenseitige Nachahmung (*Mimesis*²⁸⁶) gesteuert ist und dass die Begierde die Menschen unweigerlich in den gegenseitigen Konflikt treibt. Damit Gesellschaft sich in dieser Krise rekonstituieren kann, wird daher eine gemeinsame Ableitung der gewalttätigen Impulse auf eine einzelne Person oder eine Minderheit benötigt (Sündenbock). Mit diesen wenigen Sätzen sind die zentralen Elemente dieses Deutungsansatzes skizziert²⁸⁷, um deren Inhalt es im Fortgang der weiteren Untersuchung gehen soll.

Aber damit Girard auf dieser Spur gefolgt werden kann, müssen zweierlei Hemmnisse abgelegt werden: Zum einen ein umgangssprachlich geprägtes Vorverständnis des Wortes Opfer als (erlittener) Verzicht und zum anderen unsere Neigung, das Opfer einer abgelegten, archaischen Entwicklungsstufe zuzu-

Journalism, Drama, Motion Pictures, Television, and Other Fields. New Series, Bd. 28, Detroit, New York, Fort Lauderdale, London 1990, 200f.

²⁸⁵ Vgl. die geradezu enthusiastische Rezension von: Farenga, Vincent: *Violence and the Sacred*. By René Girard, in: *Comparative Literature*, Bd. 32, Eugene/Oregon, (419-424) 423f.

²⁸⁶ Im Hintergrund dieses bei Girard zentralen Begriffes steht das griechische Wort *μίμησης*. Ein kurzer Überblick über den Sprachgebrauch findet sich bei: Michaelis, Wilhelm: *μίμηναι, κτλ.*, in: *ThWNT*, Bd. 4, Stuttgart 1943, (661-678) 661-668. Bereits dieser kurze Überblick lässt deutlich werden, dass Girards These einer konfliktuellen *Mimesis* (siehe dazu näher unten) in großer Eigenständigkeit gegenüber dem hellenistischen oder platonischen Gebrauch von *μίμησης* formuliert worden ist. Vgl. Girard, René: *Things Hidden since the Foundation of the World*. Research undertaken in collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort, Stanford 1987, 15-17.

²⁸⁷ Vgl. die Kurzdarstellungen bei: Herms, Eilert: *Ansprache bei der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 2006*, in: ders. (Hg.): *Wissenschaft und christlicher Glaube von René Girard*, Tübingen 2007, (74-107) 99-105; Thomans, Konrad: *Girard, René*, in: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 272f.

schreiben, deren subjektive Vorstellungswelt und Opfertheologie es zu rekonstruieren gilt. Dies ist zunächst zu erläutern.

a) Opfer als Handlung

Zunächst einmal stellt das Opfer keinen erlittenen Verlust dar, sondern in erster Linie eine **Handlung**, und zwar eine ritualisierte Handlung. Erst die Einführung des Handlungsbegriffs ermöglicht es wahrzunehmen, dass Menschen Opfer aktiv betreiben und dass sie dazu durch verschiedene Gründe bestimmt sind. Das umgangssprachliche Verständnis von Opfer als Verlust blendet die aktive Verstrickung der Menschen in das Opfer aus.

b) Das Opfer: Ausdruck archaischen Denkens oder Ergebnis sozialer Prozesse?

Der vorletzte Satz leitet bereits über zum nächsten Gesichtspunkt, nämlich zur **Motivation** derjenigen, die ein Opfer betreiben. Die Ausgangsfrage könnte so formuliert werden: Müssen wir die archaische Vorstellungswelt zunächst rekonstruieren, um das antike Opfer verstehen zu können? Ist die archaische Selbstwahrnehmung der Schlüssel zum Opfer? Diese Frage verneint Girard klar.

Dieser in der exegetischen Diskussion beliebte Ansatz (siehe oben zum Stichwort „Biblische Theologie“) kann nach Girard kaum etwas zum Verständnis des Opfers beitragen. Für ihn ist die Meinung der am Opferritual Teilnehmenden und damit auch die Opfertheologie lediglich dadurch charakterisiert, dass sie die Rolle der (eigenen) Gewalt beim Opfer erkennt. Aus diesem Grunde stellt die Opfertheologie keinen Schlüssel zum Verständnis, sondern allein einen Ansatzpunkt für eine Opferkritik dar²⁸⁸.

Vorstellungswelt der Opfernden und die *Opfertheologie*, die im Mittelpunkt auch der neutestamentlichen Diskussion stehen, haben darum für den Ansatz von René Girard keine Relevanz. Als distanzierter Beobachter, mit den Mitteln der vergleichenden Literaturkritik, geht er von den literarischen Bildungen der opfernden Kulturen aus (Mythen, griechischen Tragödien, Dramen von Shakespeare²⁸⁹, Romanen von Feodor Dostojewski, prophetischen Texte der Hebräischen Bibel und nicht zuletzt und in besonderer Weise den Evangelien) und entdeckt, dass die Lektüre dieser Texte im Hinblick auf das Opfer die Opferpraxis besser verstehen hilft. Er entdeckt Analogien zwischen bestimmten sozialen Verhaltensweisen und dem Opferritual:

„Das Ritualopfer kann nicht mit der spontanen Geste eines Mannes verglichen werden, der seinem Hund jenen Fußtritt versetzt, den er seiner Frau oder seinem Vorgesetzten nicht zu geben wagt. Zweifellos. Aber die Griechen haben Mythen, die kaum mehr als gigantische Varianten dieser privaten Anekdoten sind. Weil Aias auf die griechischen Heerführer wütend ist, die sich weigern, ihm die Waffen des Achill zu geben, metzelt er die zur Verpflegung der Truppen bestimmten Herden nieder. In seinem Wahn verwechselt er harmlose Tiere mit den Kriegern, an denen er sich rächen möchte. Die geopfert Tiere gehören

²⁸⁸ Vgl. Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Frankfurt/Main 1992, 17f. Dies wird unter Nr. 3.2 weiter erläutert.

²⁸⁹ Vgl. dazu die Monographie: Girard, René: A Theater of Envy: William Shakespeare (Odéon), New York, Oxford 1991.

jenen Arten an, die den Griechen traditionellerweise die Opfertiere liefern. [...] Das institutionalisierte Opfer beruht auf Wirkungen, die ihre Analogie in Aias' Zorn haben, die durch den Rahmen, in dem sie unverrückbar fixiert sind, geordnet, kanalisiert und Im Zaum gehalten werden“²⁹⁰.

So wird das opfernde Verhalten klarer von außen, ohne Rücksicht auf die Vorstellung der Handelnden. Die im Konflikt Engagierten sind unfähig, die Reziprozität der gewalttätigen Mimesis und ihre zunehmende Identität wahrzunehmen. Dies gestattet allein die Außenperspektive²⁹¹. Und darum setzt Girard auch nicht bei der vielleicht hehren Theologie des Opfers an. Er möchte das religiöse Ritualopfer als Sündenbockmacherei entlarven, doch darüber und über die sozialen Ursachen ihres Verhaltens sind sich die Akteure im Unklaren. Wie bei jeder Sündenbockmacherei, die sich durch die angebliche Boshaftigkeit ihrer „Opfer“ gerechtfertigt sieht.

Die Sündenbockmacherei, die Girard beim antiken Ritualopfer am Werke sieht, ist auch den heutigen spätmodernen Gesellschaften nicht fremd, wie die latente und offene Ausländerfeindlichkeit belegt. Und damals wie heute sind sich die Sündenbockmacher über die wahren Motive ihres Tuns nicht im Klaren. Die dumpfe Ausländerfeindlichkeit zu befragen, die Sündenböcke sucht und sich in Hoyerswerda und anderswo in Gewalttaten Bahn bricht, ist darum überflüssig. Die Äußerungen der Beteiligten würden nichts über die wirklichen Ursachen verraten wie den Konkurrenzdruck in den Zeiten des wirtschaftlichen Zusammenbruchs in Ostdeutschland²⁹². Und für Girard ist der gemeinsame Nenner aller Sündenbockmacherei, also der Opferhandlungen, offenkundig: die Gewalt.

c) Gewalt und Opfer

Bemerkenswerterweise ist dieser wichtiger Aspekt des Opfers in der neutestamentlichen Diskussion - wie auch in der Religionsphänomenologie bis ungefähr Mitte der sechziger Jahre²⁹³ - kaum thematisiert worden, wie der forschungsgeschichtliche Abschnitt zeigen sollte: Zumindest beim sogenannten blutigen Opfer wird jedem Beobachtenden auffallen, dass es sich um Akte der Destruktion²⁹⁴ und um den Ausdruck von Aggression handelt. Wein wird verschüttet, die Kehlen wehrloser Tiere werden durchgeschnitten, etc. Die Arbeiten des Literaturkritikers René Girard zur Thematik des Opfers sind

²⁹⁰ Girard, Heilige (Anm. 288), 20.

²⁹¹ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 232f.

²⁹² Vgl. dazu Stegemann, Tod (Anm. 6), 135f.

²⁹³ Vgl. Mack, Burton: Introduction: Religion and Ritual, in: Hamerton-Kelly, Robert G. (Hg.): *Violent Origins*. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987, (1-70) 1f.

²⁹⁴ Vgl. Spaemann, Robert: Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff, in: Schenk, Richard (Hg.): *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1)*, Stuttgart 1995, (11-24) 21: „Fast immer bedeuten Opfer im engeren, religiösen Sinn Vernichtung des Geopferten“.

nun geradezu ausschließlich dem Verständnis dieses „dunklen Ereignisses“²⁹⁵ inmitten des Opfergeschehens gewidmet. Der Vernichtungsakt bildet hier das Zentrum der Opferhandlung.

Aber Girard geht es nicht um die Gewalt als solche. Dies gewalttätige Opfern - oder Sündenbockmachen - steht nämlich in einem bestimmten sozialen Kontext der **Krise**, der dies Sündenbockmachen überhaupt erst hervorruft. Diesem auf den ersten Blick verborgenen sozialen Kontext der religiösen Handlung Opfer gilt darum auch das Forschungsinteresse von Girard. Für diesen Kontext hat er auch den Begriff „Sündenbockmechanismus“ geprägt.

Im Rahmen dieser neutestamentlichen Arbeit möchte ich mich auf die Darstellung und Diskussion der anthropologischen Grundannahmen und die exegetische Anwendbarkeit dieses Ansatzes konzentrieren. Deswegen werde ich lediglich auf die hermeneutischen Konsequenzen und die philosophischen Bezüge (insbesondere zum Strukturalismus²⁹⁶) hinweisen können. Für das inhaltliche Referat möchte ich auf R. Schwager²⁹⁷ verweisen, der - neben anderen Forschern - den Ansatz von Girard im deutschen Sprachraum bekanntgemacht hat. Systematisierungen finden sich insbesondere in Diskussionsbeiträgen von Hamerton-Kelly in den Jahren 1992 bis 1994²⁹⁸. Im Rahmen dieser Arbeit will ich in Anlehnung an Ansätze, die bei Girard in Einleitungskapiteln ausgearbeitet sind²⁹⁹, eine graphische Systematisierung³⁰⁰ anbieten und diese ganz kurz erläutern. Damit soll der enge Kontext des (antiken) Opfers nach der These

²⁹⁵ Vgl. Girard, René: Generative Scapegoating, in: Hamerton-Kelly, Robert G. (Hg.): Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987, (75-145) 119f.

²⁹⁶ Vgl. etwa die Auseinandersetzung mit Claude Lévi-Strauss in: Girard, Heilige (Anm. 288), 322-366.

²⁹⁷ Vgl. Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 3. Aufl., München 1994, 1-36; Schwager, Raymund: Der Nachahmer als Sündenbock. Zu René Girards Anthropologie, in: EvKomm 17, Stuttgart 1984, 680-683. Vgl. auch: McKenna, Andrew J.: Introduction, in: ders. (Hg.): René Girard and Biblical Studies (Semeia 33), Philadelphia 1985, 1-11. Dieser Beitrag beleuchtet insbesondere die Entstehung dieses Ansatzes in der literaturkritischen Frühzeit Girards.

²⁹⁸ Vgl. Hamerton-Kelly, Robert G.: Sacred Violence. Paul's Hermeneutic of the Cross, Minneapolis 1992, 13-39; Hamerton-Kelly, Robert G.: The Gospel and the Sacred. The Poetics of Violence in Mark, Minneapolis 1994, 129-152.

²⁹⁹ Girard, Things (Anm. 286), 27.142. Die französische Originalausgabe dieses Buches mit dem Titel „Des choses cachées depuis la fondation du monde“, Paris 1978 ist mehrere Monate auf den Bestsellerlisten Frankreichs notiert gewesen, vgl.: McKenna, Introduction (Anm. 297), 4. Zum Teil untergliedert Girard den Sündenbockmechanismus auch in fünf Phasen: Vgl. Girard, René: A Venda Myth Analyzed, in: Golsan, Richard Joseph: René Girard and Myth. An Introduction (Theorists of Myth 7; Garland Reference Library of the Humanities 1194), New York, London 1993, (151-179) 151f; Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 57.

³⁰⁰ Für Girard hat dieser Verzicht auf eine Systematisierung seines Ansatzes, der den Zugang deutlich erschwert, nahezu einen programmatischen Stellenwert. Bei seinen „Schülern“ finden sich hingegen zuweilen durchgeführte Systematisierungen: vgl. Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 13-39.

von Girard skizziert werden. Ansonsten möchte ich mich auf analytische Überlegungen zu diesem Ansatz und den Konsequenzen für die Exegese der Opfer- und Sühnemetaphorik³⁰¹ bei Paulus beschränken.

3.2 Der Kreislauf der Gewalt nach dem Sündenbockmechanismus

Girards These vom Sündenbockmechanismus, die ich in der nebenstehenden Graphik schematisch als zirkuläre Bewegung darstellen möchte, lässt sich in drei Phasen untergliedern.

- a) Die **graue** Phase: „Dissolution in conflict, removal of the differences and hierarchies which constitute community in its wholeness“³⁰². Diese Phase ist gekennzeichnet durch das Phänomen der Krise des Opferkultes, das den Verlust der Wirksamkeit zur Reinigung von unreiner Gewalt bedeutet und das bereits durch leichte Veränderungen des religiösen Opferkultsystems ausgelöst werden kann³⁰³. Es zeigen sich Risse in der symbolischen Ordnung einer Gesellschaft. Die Rivalitätskonflikte bei der gegenseitigen Nachahmung aneignenden Verhaltens (Mimesis) destruieren in der Folge die Ordnung einer Gesellschaft:

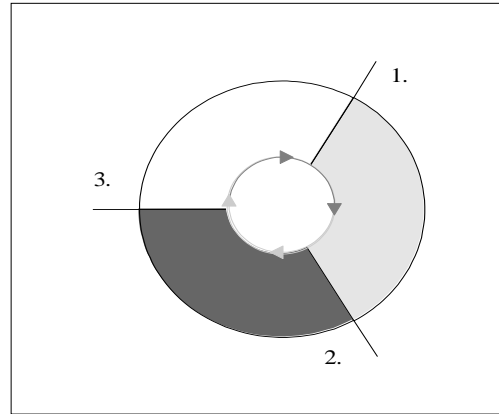


Abbildung 1: Kreislauf der sozialen Krise nach Girard

„These [symbolic] patterns [zur Organisation der Gemeinschaft] are possibly, but not necessarily hierarchical, and they exist independently of the individuals who temporarily occupy the various positions. As a result, they can persist unchanged from generation to generation. They are an essential part of the religious and cultural memory of human communities. The various positions are allocated not through actual fighting, as a rule, but according to modalities of inheritance, election, co-optation, etcetera. [...] Fixed symbolic patterns tend to prevent mimetic rivalries in the same way that dominance patterns [in tierischen Gemeinschaften] do. Mimetic rivalries can nevertheless occur among men, and when they do, they are more ferocious than among animals and can easily become lethal. Even if one of the antagonists kills the other, a mimetic rivalry is not necessarily over. Some next of kin may take up the cause of the dead man and imitate the killer, doing to him, mimetically, what he had done to his victim: kill him. This diffusion of mimetic violence beyond the boundaries of the initial conflict is called vengeance. [...] We must envision the possibility of generalised ‘mimetic crises’ that dissolve cultural differentiations into the dreadful reciprocity of chaotic violence“³⁰⁴.

Die Erosion des Opfersystems und damit der kulturellen wie der sozialen Unterschiede führt also

³⁰¹ Im Hinblick auf die Sühnevorstellung vgl. die verschiedenen Beiträge in: Kirwan, Michael und Treflé Hidden, Sheelah (Hg.): *Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation (Violence, Desire, and the Sacred Bd. 5)*, New York, London, Oxford, New Dehli, Sydney 2017.

³⁰² Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 142.

³⁰³ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 62f.76f.

³⁰⁴ Girard, *Scapegoating* (Anm. 295), 123f.

zur physischen Bedrohung der gesamten Gemeinschaft.

Als empirisches Beispiel für eine Gesellschaft in skizzierten Opferkultkrise verweist GIRARD öfter auf die Kaingang in Brasilien³⁰⁵. Aus ethnologischer Sicht wurde hier allerdings Einspruch erhoben: Die Gewalt folgt in der militärisch geprägten Kultur der Kaingang, gemeint sind die Yanomami, zahlreichen, festen Regeln, etwa den Jahreszeiten³⁰⁶.

- b) Die **dunkelgraue** Phase: „The all against one of collective violence“³⁰⁷. Damit die Gemeinschaft als ganze überleben kann, muss der Zustand der Opferkultkrise überwunden werden: „Es entsteht eine verworrene Aggressivität von allen gegen alle. Schlägt in dieser erregten Situation einer zufällig auf einen anderen ein, bekommt seine Tat einen augenblicklichen Glanz. Andere werden durch Nachahmung angelockt und schlagen auf den gleichen los, wodurch dieses Tun noch vorbildhafter wirkt und alle andere mitzieht. Die Aggressivität aller gegen alle kann so schlagartig in die Tat aller gegen einen umschlagen (Sündenbockmechanismus)“³⁰⁸. Außenseiter und Außenseitergruppen (Behinderte, ethnische oder religiöse Minderheiten wie z.B. Juden, etc.) werden mit ihren Opferzeichen³⁰⁹ am wahrscheinlichsten zu Sündenböcken ausgewählt. Girard hat hier allerdings weniger das biblische Ritual nach Lev 16,8.20-22, den Bock für Azazel אֲזָזֵל³¹⁰, als vielmehr das griechische Pharmakos-Ritual (s.u.) vor Augen³¹¹.

Wahrscheinlich ist daher im Hinblick auf das Ritualelement des Sündenbekenntnisses nach Lev 16,8.20-22 eher vom einem „Pharmakos-Mechanismus“ als von einem „Sündenbockmechanismus“ zu sprechen. Während beim „Pharmakos-Mechanismus“ das Opfer zum allein Schuldigen erklärt wird, lässt das Sündenbekenntnis in Lev 16,8.20-22 das Ritual im Hinblick auf die eigene Schuld der Opferer transparent werden³¹². Zimmermann schlägt im Hinblick auf das ritualisierte Töten zur Sicherung des Lebens der Gruppe die Bezeichnung „Tod-und-Leben-Theorie“³¹³ vor.

³⁰⁵ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 82-84.150.

³⁰⁶ Vgl. Drexler, Josef: Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell (Münchener ethnologische Abhandlungen, Bd. 12), München 1993, 92-94.

³⁰⁷ Girard, Things Hidden (Anm. 286), 142.

³⁰⁸ Schwager, Nachahmer (Anm. 297), 681.

³⁰⁹ Vgl. zu den Opferzeichen: Girard, René: Der Sündenbock. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich, Düsseldorf 1998, 35ff.

³¹⁰ Zu dem Wort „Azazel“, den Deutungsversuchen und den religionsgeschichtlichen Interpretationsansätzen vgl.: Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 81-91; Janowski, Sühne (Anm. 87), 55f.268-271 mit ausführlichen Literaturnachweisen.

³¹¹ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 73f.77 mit dem Hinweis, dass es sich hierbei nicht um ein menschliches Opfer handelt. R. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 96f. betont im Hinblick auf diesen Ritus den Mechanismus der kollektiven Übertragung von Aggressionen nach außen.

³¹² Vgl. Stegemann, Tod (Anm. 6), 136.

³¹³ Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 363 Anm. 151.

Für die Mechanik des Prozesses gilt: „Leidenschaft wird nicht durch die Vernunft gemeistert, sondern nach außen abgeleitet. Einer muß geopfert werden, damit die anderen wieder Frieden haben“³¹⁴. Die Sicht auf das geopfert Individuum unterliegt in diesem Prozess einer Transformation: Die Projektion aller Hassgefühle auf das „geopferte“ Individuum ist für den Sündenbockmechanismus von großer Bedeutung³¹⁵. Der zukünftige Sündenbock wird gewisser Verbrechen beschuldigt, welche die Gemeinschaft in ihrer sozialen Ordnung bedrohen wie: Inzest, Vaternord, Königsmord, etc.

Girard kann sich hier auf ältere psychologische Annahmen für paranoide Projektion bei Konflikten stützen³¹⁶. Die zur Deutung der Kommunikationsabweichung in der Psychiatrie entwickelte soziologische Sündenbock-Hypothese ist allerdings mittlerweile überwunden³¹⁷.

Im Modell von Girard kann der Sündenbock aufgrund der Projektion für die soziale Unordnung der Opferkultkrise verantwortlich gemacht werden und gewinnt in den Augen der Gemeinschaft eine abnorme Boshaftigkeit, die dem Ausmaß der sozialen Krise angemessen ist³¹⁸. Es ist ganz entscheidend, dass sich die opfernde Gemeinschaft dieser Zusammenhänge und damit ihrer eigenen Verantwortlichkeit für die Gewalt nicht bewusst ist. Die Gemeinschaft empfindet gemeinsam einen Schrecken vor der von ihr angenommenen Boshaftigkeit des Sündenbocks und eben darin sieht sie sich in ihrer Gewalttat gegen den Sündenbock gerechtfertigt³¹⁹. Im gemeinsamen Hass gegen das ausgestoßene Individuum gewinnt die Gemeinschaft so ihre verlorene Einigkeit zurück. Und zugleich werden durch die ausgeübte Gewalt die Hassgefühle bestätigt und verwandelt. Die in der Gewalttat zurückgewonnene Einheit **gegen** das Individuum bekräftigt die Schuldvorwürfe gegen es; dies war schuld am Unfrieden. Zugleich wird das ausgestoßene Individuum als Quelle des wiedergewonnenen Friedens verehrt (s.u.). Die Sichtweise der Überlebenden ist notwendigerweise und rekonstruierbar verzerrt³²⁰.

- c) Die **weiße** Phase: „The development of interdictions and rituals“³²¹. Diese Erfahrung der wiedererlangten Einmütigkeit löst nun die Entwicklung zweier zentraler kultureller Institutionen aus: Zum

³¹⁴ Schwager, Nachahmer (Anm. 297), 681; Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 120f.

³¹⁵ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 120f.; Girard, Scapegoating (Anm. 295), 125f.; Schwager, Nachahmer (Anm. 297), 681.

³¹⁶ vgl. Storr, Anthony: Lob der Aggression. Erkenntnisse der Verhaltensforschung, Düsseldorf/Wien 1971, 133.146. Dieser Titel wird im Literaturverzeichnis von „Das Heilige und die Gewalt“ erwähnt, und in diesem Beitrag wird in diesem Zusammenhang auch der für Girard zentrale Begriff „Sündenbock“ (Storr, Lob, 142) verwendet.

³¹⁷ Vgl. Rahn, Ewald und Mahnkopf, Angela: Lehrbuch Psychiatrie für Studium und Beruf. Mit einem Beitrag von Jürgen Junglas zur Kinder- und Jugendpsychiatrie, Bonn 1999, 259f.

³¹⁸ Vgl. Golsan, Richard Joseph: René Girard and Myth. An Introduction (Theorists of Myth 7; Garland Reference Library of the Humanities 1194), New York, London 1993, 35.

³¹⁹ Vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 30f.

³²⁰ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 113f.

³²¹ Girard, Things Hidden (Anm. 286), 142.

einen werden rituelle Verbote oder Tabuvorschriften bezüglich der mimetischen Verhaltensweisen formuliert, die für die Entstehung der Opferkultkrise ursächlich gewesen sind³²². Zum anderen erfolgt eine Reinszenierung der dramatischen Opferkultkrise und ihrer Lösung in der einmütigen Gewalt gegen den Sündenbock; genau darin besteht das rituelle Opfer. Es hat vorbeugenden Charakter und soll die Gemeinschaft von den latent vorhandenen Impulsen zur Aggression befreien³²³.

„To reproduce [...] the miraculous event that put an end to the crisis, to immolate new victims substituted for the original victim in circumstances as close as possible to the original experience. This is the imperative of ritual“³²⁴.

Finlan weist in seiner Diskussion dieses Deutungsansatzes allerdings zu Recht darauf hin, dass damit die Stimmungslage bei rituellen Opfern mit der Aggression beim nicht-rituellen Sündenbock identifiziert wird, was sich so grundsätzlich nicht bestätigen lässt: „They [die rituellen Opfer] are not the focus of community wrath or resentment; there is no mock trial, no accusation of sins, no calling down of curses on their heads, at least some of which we would expect if Girardian theory were accurate on this point“³²⁵. Demnach bedürfen die rituellen Opfer in ihrer Vielfalt offenkundig einer differenzierten Betrachtung, als dies bei Girard erfolgt. In diesem Zusammenhang ist auch noch auf die bereits im forschungsgeschichtlichen Teil herausgearbeitete Unterscheidung von Gabe-, Gemeinschafts- und Vernichtungsopfern zu erinnern³²⁶. Eine Verknüpfung von Sündenbockmechanismus und rituellem Opfer ereignete sich nach dem französischen Philosophen Marcel Hénaff erstmals in der christlichen Predigt, und zwar als metaphorische Deutung des Todes Jesu³²⁷.

- d) Hinsichtlich der zeitlichen Länge entsprechen sich diese drei Phasen nicht, weil strenggenommen die weiße (Neubeginn) und die dunkelgraue Phase (kollektive Gewalt) lediglich Grenzzustände des sozialen Systems mit geringer zeitlicher Ausdehnung darstellen. Dieser Umstand bleibt nicht ohne methodische Konsequenzen: Auch infolge ihrer geringen zeitlichen Ausdehnung erschließen sich die beiden Grenzzustände einer Gesellschaft nicht auf dem Wege der Empirie oder ethnologischen Beobachtung, sondern lediglich auf dem Wege der Theoriebildung, welche die rituellen und vor allem die literarischen Bildungen³²⁸ als Reflexe der beiden behaupteten Grenzzustände versteht. Doch zu der sich hierin andeutenden hermeneutischen Problematik unten mehr.

³²² Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 10-19.28.

³²³ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 152f.; Girard, *Scapegoating* (Anm. 295), 126f.; Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 19-30.

³²⁴ Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 28.

³²⁵ Finlan, *Background* (Anm. 159), 24.

³²⁶ Vgl. Hoffmann, *Skizzen* (Anm. 17), 352 unter Hinweis auf den Aspekt der Gabe.

³²⁷ Vgl. Hénaff, *Preis* (Anm. 238), 305 Anm. 94; Hoffmann, *Skizzen* (Anm. 17), 206f.

³²⁸ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 241.457f. Den nahezu ausschließlichen Ansatz nicht beim Opferritual selbst, sondern bei literarischen Bildungen wie der griechischen Tragödie oder dem modernen Roman wird kritisiert von: Dunnill, John: *Methodological Rivalries. Theology and Social Science in Girardian Interpretations of the New Testament*, in: *JStNT* 62, Sheffield 1996, (105-119) 114.

e) Auf der gesamten zyklischen Bewegung, die Girard „Sündenbockmechanismus“ nennt, gründet im Ergebnis ‘Religion’. ‘Religion’ besteht für Girard aus den verschiedenen Elementen Ritual, Mythos, Tabu und dem ambivalenten Gefühl des Numinosen (*mysterium tremendum ac fascinans*). Diese verschiedenen Elemente sieht er mit dem Sündenbockmechanismus verbunden: Das **Ritual** als Opferritual stellt einen möglichst exakten Nachvollzug des sogenannten ersten Gründungsopfers dar. Die latent vorhandenen aggressiven Impulse sollen im Ritual manifest werden und sich kontrolliert auf ein Opfer nach außen entladen. Das Charakteristische am **Mythos** ist für Girard „die Sicht der Verfolger auf ihre eigene Verfolgung“³²⁹, die in spezifischer Weise insbesondere durch ihren Hass auf den Sündenbock verzerrt ist. **Tabuisiert** sind für Girard sämtliche Verhaltensweisen, welche die gewalttätige Mimesis begünstigen oder auslösen können. Das ambivalente **Gefühl des Numinosen** schließlich meint die ambivalente Beziehung der Verfolger zu ihrem Sündenbock. Einerseits wird er wegen seiner vermeintlichen monströsen Boshaftigkeit gehasst, andererseits wird er der höchsten Verehrung für wert gehalten. Diese Verehrung resultiert aus dem Gefühl der Dankbarkeit dafür, dass nach der Vertreibung und Tötung des Sündenbocks wieder Frieden, Eintracht und damit Wohlstand in der Gemeinschaft eingekehrt ist.

Über die Religion hinaus basieren in diesem kulturanthropologischen Modell das „Symboldenken“, die Denk- und Sprachfähigkeit sowie die kulturelle und soziale Organisation überhaupt auf dem Sündenbockmechanismus. Die Differenz zwischen getötetem Sündenbock und den Verfolgern³³⁰, zwischen der gewalttätigen Krise vor und dem sozialen Frieden nach dem Gründungsmord stellt eine erste Differenz dar. Diese erste Differenz bildet die Wurzel des Symboldenkens und damit aller weiteren sprachlichen, kulturellen und sozialen Organisation³³¹.

Im Ergebnis entsteht mit diesem Deutungsansatz das Konzept einer logisch aufgebauten Religionstheorie auf der alleinigen Grundlage des Sündenbockmechanismus. Sie erscheint insofern als monokausal, als andere Faktoren bewusst ausgeblendet werden:

„To make scapegoating the basis of religion is to eliminate all other factors that contribute to it: concerns about food supply, disease, infertility, impurity, justice, social solidarity, ghosts, the after-life, and the desire to communicate with the god“³³².

Die perfekte logische Stringenz der Religionstheorie von Girard erscheint darum zugleich als ihre große Schwäche dieses Deutungsansatzes.

Girard nimmt mit seinem theoretischen Ansatz eine eigenständige Position im Kontext der verschiedenen Fachdiskussionen ein. Besonders ausgearbeitet sind seine Abgrenzungen gegenüber Sigmund

³²⁹ Girard, Sündenbock (Anm. 309), 42.

³³⁰ Deswegen kann Girard auch das Grab als das erste und einzige Symbol der Kultur bezeichnen: Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 83.163-167. Im Hintergrund stehen Verse aus verschiedenen Wehereden Lk 11,44.47-48.52; Mt 23,27.

³³¹ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 340-343; Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 39f.

³³² Finlan, Background (Anm. 159), 24.

Freud³³³ sowie gegenüber dem Strukturalisten Claude Lévi-Strauss im neunten Kapitel des Hauptwerkes „Das Heilige und die Gewalt“. Im Übrigen gibt Girard nur wenige explizite Hinweise zu der Frage, wie er sich selbst in der religionswissenschaftlichen Fachdiskussion verortet.

Girard entwickelt seinen Deutungsansatz im Zusammenhang einer ausführlichen Diskussion nicht nur antiker und klassischer Literatur sondern auch der älteren religionswissenschaftlichen Forschung, der gegenüber er sich bei Neuinterpretation ganz überwiegend deutlich abgrenzt. Dies gilt insbesondere gegenüber James George Frazer, der durch sein rituelles Missverständnis des Sündenbocks in seinem Werk „*The Golden Bough*“ die Forschung erheblich beschädigt hätte³³⁴. Auch die Opferdeutung von Henri Hubert und Marcel Mauss stößt bei Girard auf eine vehemente Ablehnung. Wenn sie das Opfer als „Vermittlung zwischen einem Opferer und einer ‘Gottheit’“³³⁵ verstehen, dann „gilt, mit der von Hubert und Mauss begründeten formalistischen Interpretation zu brechen“³³⁶, um stattdessen mit dem Sündenbockmechanismus das konfliktuelle Geschehen in einer Gruppe oder Gemeinschaft in den Blick zu nehmen. Die Kritik an W.R. Smith fällt hingegen freundlicher aus³³⁷. Auf einige ältere Ansätze kann Girard sich sogar berufen. Girard rezipiert und vertieft in seinem Ansatz in gewisser Weise die Theorie von E. Durckheim³³⁸, indem er die Identität von religiösem und sozialem Bereich aufzeigt: „Es gibt keine Gesellschaft ohne Religion, weil ohne Religion keine Gesellschaft möglich wäre“³³⁹. Schließlich bezieht sich Girard positiv auf den Begriff der Übergangsriten, wie er von Arnold van Gennep entwickelt worden ist³⁴⁰.

Die Auseinandersetzung mit der neueren religionswissenschaftlichen Forschung ist m.E. nicht so deutlich ausgearbeitet. So begegnet in dem Hauptwerk lediglich an einer einzigen Stelle ein Hinweis auf Mircea Eliade³⁴¹. Im Gegenüber zu dem empirischen Ansatz von E.E. Evans-Pritchard betont Girard die

³³³ Siehe unten unter Nr. 3.3.2.3 zum Problem des primären Objektbezuges der menschlichen Begierde und zur Opferdeutung von Freud.

³³⁴ Vgl. Girard, Sündenbock (Anm. 309), 176f; Girard, Heilige (Anm. 288), 47-49.137.180-183.283.444.469-474. Neben der Kritik an Frazers rationalistischer Diffamierung des religiösen Denkens als ‘Aberglaube’ ist für Girard die unterschiedliche Auffassung von ‘Sündenbock’ bedeutsam. Hier zeigt sich deutlich, dass für Girard nicht das rituelle Verständnis des Sündenbocks in Anlehnung an Lev 16,20f. sondern die psycho-soziale Auffassung des Sündenbocks im Vordergrund steht. Siehe oben Anm. 311.

³³⁵ Girard, Heilige (Anm. 288), 17.

³³⁶ Girard, Heilige (Anm. 288), 18.

³³⁷ W.R. Smith findet trotz Kritik noch eine relativ wohlwollende Aufnahme, da er mit dem Theorem des Totemismus immerhin die Einheit sämtlicher Opferriten aufzeigen wollte. Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 137.149.283.286.289.318.444

³³⁸ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 82.

³³⁹ Girard, Heilige (Anm. 288), 320f. An die Stelle der Tötungshemmung bei den Tieren ist der Sündenbockmechanismus bei den Menschen getreten, der das Überleben der Gruppe ermöglicht.

³⁴⁰ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 413-418.

³⁴¹ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 406.

Notwendigkeit, eine umfassende Theorie von 'Religion' zu bilden³⁴² und damit nicht allein auf die Feldforschung zu setzen³⁴³. Außerdem bezieht Girard sich einige Male ausdrücklich auf V. Turner³⁴⁴, wobei allerdings Turner vorwiegend als Quelle ethnographischen Materials genutzt und eine Aufnahme der Begriffe 'soziales Drama' oder 'Liminalität' nicht vorgenommen wird³⁴⁵.

³⁴² Vgl. Girard, *Scapegoating* (Anm. 295), 108; für einen Überblick über die von Girard aufgegriffene These von Evans-Pritchard vgl. Schnepel, Burkhard: Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), in: Michaelis, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, (303-323) 318-320.

³⁴³ Girard beurteilt zum Beispiel die Chancen zu einer empirischen Erforschung der afrikanischen Inthronisationsrituale (siehe unten) im Übrigen sehr skeptisch, weil diese „auf einem folkloristischen und touristischen Stand angelangt“ sind (Girard, *Heilige* (Anm. 288), 166).

³⁴⁴ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 18.78.165.246.427.

³⁴⁵ Die genannten Begriffe lassen sich jedenfalls nicht in dem Hauptwerk „*Das Heilige und die Gewalt*“ nachweisen. Aber es bestehen auch inhaltliche Differenzen. Das 'soziale Drama' bei V. W. Turner gewinnt seine Dynamik durch den Bruch von Normen. Wie weiter unten zu zeigen ist, steht bei der Theorie vom Sündenbockmechanismus aber nicht eine Normverletzung sondern die Rivalität mehrerer Individuen am Beginn des Prozesses.

3.3 Analyse des anthropologischen Hintergrundes oder: „Woher rührt die Gewalt?“

3.3.1 „Gewalt“ - ein klärungsbedürftiger Begriff

Eine kleine Gruppe von Demonstrierenden setzt sich auf die einzige Zufahrtsstraße zu einem Lager für Atomraketen der Bundeswehr in Baden-Württemberg. Ein Lkw mit Nachschub kommt an die Demonstrierenden herangefahren und hält dann an, um sie nicht zu gefährden. Nach einer Stunde lassen sie sich dann ohne Gegenwehr von der inzwischen verständigten Polizei wegtragen. Haben die Demonstrierenden den Fahrer des LKW zum Anhalten genötigt und damit *Gewalt* auf ihn ausgeübt?

Mit dieser Frage hatte sich die deutsche Rechtsprechung zu befassen und damit auch mit dem Begriff der *Gewalt*. Das Bundesverfassungsgericht hat schließlich für diesen Sachverhalt die Anwendbarkeit des Begriffes verneint und sich aus Anlass dieser Entscheidung gegen die Ausweitung des Gewaltbegriffes gewendet³⁴⁶:

„Es läßt sich [für den Bürger] nicht mehr mit ausreichender Sicherheit vorhersehen, welches körperliche Verhalten, das andere psychisch an der Durchsetzung ihres Willens hindert, verboten sein soll und welches nicht“³⁴⁷.

Mit anderen Worten: Gerade in Grenzbereichen lässt sich der Begriff „Gewalt“ nur schwer auf einen Sachverhalt, ein geplantes oder verwirklichtes Verhalten anwenden, weil es sich bei dem Wort „Gewalt“ um einen deutlich entgrenzten Begriff handelt. Er löst starke Emotionen aus und wird auf die verschiedenste Weise inhaltlich bestimmt. Die folgende Liste soll - beispielhaft - auf einige Definitionsmöglichkeiten umgangssprachlicher und philosophischer Art - besonders im Hinblick auf den bei Girard wichtigen Teilaspekt der Gewalt als Verletzungshandlung (*violencia*) - aufmerksam machen³⁴⁸:

³⁴⁶ Vgl. den Beschluss des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 10.01.1995, in: BVerfGE 92, Tübingen 1995, 1-25. Rechtlich ging es um die Frage, ob das Verhalten der Demonstrierenden den Straftatbestand der Nötigung (§ 240 StGB) erfüllt. Die Sachverhaltsdarstellung ist leicht gekürzt. Eine ausführliche Diskussion dieser Entscheidung und ihrer rechtshistorischen Hintergründe findet sich bei: Amelung, Knut: Sitzblockaden, Gewalt und Kraftentfaltung. Zur dritten Sitzblockaden-Entscheidung des BVerfG, in: Neue Juristische Wochenschrift, Bd. 48, München, Frankfurt/M 1995, 2584-2591.

³⁴⁷ BVerfGE 92 (Anm. 346), Tübingen 1992, 18.

³⁴⁸ Der Sprachgebrauch ist nach Verwendung und Bedeutungsgehalt noch erheblich weiter als hier dargestellt: vgl. Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Bd. IV/1, Teil 3: Getreide - gewöhnlich, bearbeitet von Hermann Wunderlich, Leipzig 1911[= Bd. 6, München 1984], (4910-5094) 4910f.

- (1) Gewalt als elementare Kraft (vis) mit zwingender Wirkung („höhere Gewalt“; „die Gewalt des See-
sturms“).
- (2) Gewalt als eigene Möglichkeit des Handelns (potestas).
- (3) Gewalt als Handlung (violentia).
 - (a) Gewalt als destruktive Handlung, die auf eine physische Schädigung (Verletzung der körperli-
chen Integrität) gerichtet ist.
 - (b) Gewalt als destruktive Handlung, die auf die Aufhebung oder Schädigung einer Rechtsposition
eines anderen Menschen gerichtet ist.
 - (c) Gewalt als Einflussnahme, die einen unerwünschten psychischen Prozess bei einem anderen
Menschen auslöst.
 - (d) Gewalt als Eingriffsmaßnahme, die sich **gegen** die Willensrichtung des betreffenden Menschen
richtet.
 - (e) Gewalt als eine zielgerichtete Aktivität, die darauf gerichtet ist, die Willensrichtung der betref-
fenden Menschen derart zu modifizieren („manipulieren“), dass sie den eigenen Zielen und oder
der eigenen Willensrichtung konform wird.
 - (f) Gewalt als Ausdruck rationalen oder planenden Handelns, das die erlebte Wirklichkeit im Hin-
blick auf Kategorien oder Gesetzmäßigkeiten strukturiert³⁴⁹.

Bei Girard tritt nun ein mindestens ebenso weiter Gebrauch des Begriffes *Gewalt* wie in der Umgangs-
sprache auf, wie sich beispielsweise aus den Syntagmen „physische oder geistige Gewalt“³⁵⁰ sowie „bö-
sartige, [oder] ordnende und friedensstiftende“³⁵¹, ja „heilige“³⁵² Gewalt ergibt. Weil der potentielle Be-
deutungsgehalt des Wortes „Gewalt“ damit sehr weit und seine Verwendung zudem oftmals affektiv
bestimmt ist, ist nur schwer Klarheit zu erlangen darüber, welche tatsächlichen Verhaltensweisen der
Verfasser wirklich meint. Der Begriff Gewalt wird zudem bei Girard und seinen Schülern als eine Art
Gegenbegriff zur Offenbarung in Jesus Christus verwendet. Er kann sich nämlich bis zum theologischen
Inbegriff der (unerlösten) Menschheit extra et praeter Christum verdichten³⁵³: Im Lichte des Christuse-
reignisses offenbart sich die menschliche Kultur als ausnahmslos von Gewalt bestimmt³⁵⁴. Derartige

³⁴⁹ Auf diesem Begriff von Gewalt basiert die Kritik an Girard von: Greisch, Jean: Homo Mimeticus. Kriti-
sche Überlegungen zu den Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff, in: Schenk, Richard (Hg.):
Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart, Bad
Cannstadt 1995, (27-63) 44f. Der Verfasser bezieht sich dabei auf den Gewaltbegriff bei: Castoriadis-
Aulagnier, Piera: La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé, Paris 1975, 33-80.

³⁵⁰ Girard, Heilige (Anm. 288), 437.

³⁵¹ Girard, Heilige (Anm. 288), 384.

³⁵² Girard, Heilige (Anm. 288), 372. Die außerordentliche Weite des Gewaltbegriffes ist angedeutet in:
Girard, Heilige (Anm. 288), 378.

³⁵³ Vgl. Hamerton-Kelly, Gospel (Anm. 298), 82f. im Hinblick auf die Exorzismen Jesu. Vgl. Hamerton-
Kelly, Violence (Anm. 298), 196f.

³⁵⁴ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 219: „Violence is the controlling agent in every form of mythic

Aussagen legen die Vermutung nahe, dass es sich bei dem Girardschen Begriff der Gewalt um eine originär theologische Deutungskategorie handelt, die in der Explikation des Offenbarungsereignisses entwickelt ist und erst sekundär an empirischen Sachverhalten aufgewiesen werden soll³⁵⁵. Sollte dies der Fall sein, wäre die ablehnende Haltung etwa des Anthropologen³⁵⁶ Luc de Heusch wenig überraschend, der Girard scharf kritisiert:

„[...] He [scil. Girard] informs us that Christ, far from being himself a sacrificial victim as official theology teaches us, in reality came down to end the long era of sacrificial violence which had characterized human history, primitive and civilized, since the beginning of time. These metaphysical excesses do not concern us here“³⁵⁷.

Dieser Schwierigkeit an der wichtigen Stelle seines begrifflichen Instrumentariums, den der Begriff „Gewalt“ einnimmt, begegnet Girard meines Wissens nun nicht dadurch, dass er eine Definition derjenigen Zustände oder Verhaltensweisen und ihres Wirkungszusammenhangs entwickelt, denen er das Attribut „Gewalt“ beilegen möchte. Hier schließen sich darum auch einige hermeneutische Fragen an, wie die von Girard vorgelegte Theorie zu charakterisieren ist und ob und wie ihre Validität aufzuzeigen ist³⁵⁸.

Im Rahmen dieser neutestamentlichen Untersuchung soll allerdings eher die Problematik der **Anwendung** der Theorie von Girard im Mittelpunkt stehen. Deswegen möchte ich hier diese hermeneutische Fragestellung nicht weiter vertiefen, sondern ein anderes Vorgehen wählen: Bei der Gewalt handelt es sich ja nach Girard um ein wesentliches Charakteristikum der (mimetischen) sozialen Krise (s.o.). Ein Hinweis auf die zentrale Position des Begriffes *Gewalt* im System von Girard ergibt sich etwa auch daraus, dass der Girard-Schüler Robert G. Hamerton-Kelly die Gewalt als „the energy of the social system“ bezeichnen kann und gerade in dieser Entdeckung Girards spezifischen Beitrag zur Diskussion erkennt³⁵⁹. Einerseits steht damit der Begriff *Gewalt* an zentraler Stelle des Ansatzes von Girard.

Andererseits - und hier sehr ich erhebliche Schwierigkeiten für die Anwendbarkeit seines Ansatzes - lässt sich bei einem gegebenem Sachverhalt nur schwer bestimmen, ob es sich dabei um Gewalt im

or cultural structure, and Christ is the only agent who is capable of escaping from these structures and freeing us from their dominance. This is the only hypothesis that enables us to account for the revelation in the Gospel of what violence does to us and the accompanying power of that revelation to deconstruct the whole range of cultural texts, without exception“.

³⁵⁵ Vgl. Dunnill, *Rivalries* (Anm. 328), 113f. Der Verfasser setzt allerdings seine Kritik nicht bereits beim Begriff Gewalt an, sondern bei der Identifikation von Gewalt und Opfer.

³⁵⁶ Vgl. Heusch, Luc de: *Sacrifice in Africa. A Structuralist Approach*, Bloomington 1985, 16f.

³⁵⁷ Heusch, *Sacrifice* (Anm. 356), 17.

³⁵⁸ Vgl. dazu etwa: Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 2.40-44; Dunnill, *Rivalries* (Anm. 328), 116f. Vgl. auch die ablehnende Haltung aus soziologischer Perspektive, welche die Unschärfe des begrifflichen Instrumentariums und Unbeweisbarkeit der wesentlichen Axiome kritisiert: Aho, James A.: *Violence and the Sacred* by René Girard, in: *Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion*, Bd. 41, Chicago 1980, 89f.

³⁵⁹ Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 17.

Sinne Girards handelt. Dies wird insbesondere bei Grenzfällen zutreffen, die sich alltäglich ereignen. Hier komme ich wieder auf die Szene zu Beginn dieses Kapitels zurück, auf die Sitzdemonstration vor dem Waffenlager. Handelt es sich bei dieser Blockade um Gewalt im Sinne von Girard? Weitere Anwendungsfälle lassen sich hinzufügen: Ist die Verleugnung des Petrus³⁶⁰ Gewalt, oder sind die Parteiungen in Korinth als Symptome einer gewaltsamen Auseinandersetzung im Sinne von Girard zu begreifen? Ja, so lässt sich weiter fragen, gibt es überhaupt Verhaltensweisen, die nicht von (mimetischer) Gewalt geprägt sind³⁶¹? Es ist bereits außerordentlich schwierig zu sagen, ob es sich bei dem Fall der Sitzblockade um Gewalt im umgangssprachlichen Sinne handelt (s.o.). Im Hinblick auf den Ansatz von Girard, der einen mindestens ebenso weiten Gebrauch des Begriffes Gewalt als die deutsche Umgangssprache zeigt, ist die begründete Bezeichnung dieses Verhaltens als Gewalt eher noch schwieriger.

Hier zeigt sich m.E., dass der Begriff *Gewalt* bei Girard - wegen des Mangels einer Definition (siehe oben) - eine geringe Trennschärfe besitzt. Die bei Girard im Vordergrund stehenden Begrifflichkeiten (Sündenbock, Opfer, Gewalt, Rivalität, etc.), die im Bereich der Umgangssprache eine hohe Popularität genießen, suggerieren dabei m.E. lediglich eine leichte Handhabbarkeit und Anwendbarkeit seines Ansatzes. Bei der konkreten Detailarbeit hingegen wird dann der Mangel an trennscharfen Definitionen deutlich erkennbar. Folglich geht es mir also darum, die Konturen des Zentralbegriffes „Gewalt“ herauszuarbeiten und zu einer Begriffsklärung beizutragen. Diese halte ich im Hinblick auf eine kontrollierte Anwendung auch für erforderlich, auch wenn sich Girard im Gegenüber zu den empirischen Humanwissenschaften zum affektiven Gepräge seines Ansatzes bekennt³⁶².

Wegen der Relevanz des Begriffes *Gewalt* möchte ich daher eine begriffliche Klärung des Wortes Gewalt und seiner **anthropologischen** Kennzeichen versuchen, um so eruieren zu können, ob sich in den paulinischen Texten eben diese Kennzeichen von Gewalt aufweisen lassen. Ohne diese Klärung ist m.E. eine kontrollierte und kontrollierbare Anwendung des Ansatzes von Girard auf neutestamentliche Texte kaum möglich³⁶³.

Eine solche anthropologische Fragestellung scheint mir umso mehr gerechtfertigt, als Girard selbst den für ihn zentralen Begriff des „Sündenbocks“ sozialpsychologisch expliziert³⁶⁴ und damit m.E. auch eine entsprechende Plausibilität seines Ansatzes beansprucht³⁶⁵. Für ihn ist wichtig, dass sich die aneignende

³⁶⁰ Vgl. dazu: Girard, Sündenbock (Anm. 309), 215-235.

³⁶¹ Vgl. die kritische Anfrage von Jonathan Z. Smith, dokumentiert als Diskussionsbeitrag: Girard, Scapegoating (Anm. 295), 135f.: „Are there myths and rituals that are nonscapegoating?“.

³⁶² Vgl. Girard, Sündenbock (Anm. 309), 110f.

³⁶³ Auch J. Greisch plädiert nachdrücklich für eine anthropologische Auseinandersetzung mit Girard. Vgl. Greisch, Homo (Anm. 349), 37f.

³⁶⁴ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 33.131f.; Girard, Scapegoating (Anm. 295), 73-75. Ebd., 75 wird auf die sogenannte „Verschiebung“ angespielt, wobei es sich um ein wichtiges Theorem Freuds handelt (s.u.). Ferner greift Girard dem Terminus technicus „double bind“ aus der Schizophrenieforschung der Palto-Alto-Schule auf, vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 291-294.

³⁶⁵ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 151.404f. Der Verfasser kritisiert dort eine psychologische Betrachtungsweise, allerdings eine rein individuelle, die wie die Psychoanalyse mit ihrem Begriff der Neurose

Nachahmung (Mimesis) ohne Ausnahme in menschlichen Alltagssituationen von der Sandkiste auf dem Kinderspielplatz bis zum nuklearen Wettrüsten der Supermächte zu Zeiten des Kalten Krieges aufweisen lässt und dass die Mimesis die entstehende soziale Gewalt erklären kann. Insbesondere scheint die abstrakte Deutlichkeit des nuklearen Wettrüstens die Entstehung seiner These vom mimetischen Rivalitätskonflikt begünstigt zu haben³⁶⁶. Damit will er sich allerdings nicht auf eine ausschließlich anthropologische Fragestellung beschränken. Girard hat ganz bewusst die Grenzen zwischen Literaturkritik, Anthropologie und Religionswissenschaft überschritten³⁶⁷.

3.3.2 Anthropologie der Gewalt bei Girard

Für Girard stellt die im Opfer agierte Gewalt kein eigenständiges Thema für seine Reflexion dar, er ordnet sie vollständig in den Kontext der Mimesis ein³⁶⁸: Im Prozess der gegenseitigen Nachahmung entsteht die Begierde, die wiederum die Menschen in gewalttätige Rivalitätskonflikte führt. Die Mimesis besitzt daher entscheidende Bedeutung für die These des Sündenbockmechanismus: „La cathédrale girardienne est une pyramide qui repose sur la pointe: *l'hypothèse mimétique*“³⁶⁹. Gleichwohl möchte ich dennoch analytisch³⁷⁰ die Frage nach dem Konzept von Gewalt/Aggression an diesen Deutungsansatz des Opfers herantragen.

Warum führt die Begierde bei GIRARD zum Konflikt?

Dabei soll mich die Hauptfragestellung nach den Faktoren leiten, die hier die Entstehung von Aggressionen bedingen, und nach den Funkti-

sich zunächst auf das einzelne Individuum konzentriert.

³⁶⁶ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 255-261; Girard, *Heilige* (Anm. 288), 352; Schwager, *Sündenbock* (Anm. 297), 42; Heusch, *Sacrifice* (Anm. 356), 17f.; Viard, B.: Girard, René, in: Mattéi, Jean-François (Hg.): *Les Oeuvres Philosophiques Dictionnaire*, Bd. 2: Philosophie occidentale 1889-1990, Paris 1992, (3266-3267) 3267. Girard sieht die Menschheit aufgrund des nuklearen Wettrüstens in einer apokalyptischen Situation, in welcher sie nicht mehr wie früher auf die Gewalt zur Konfliktlösung zurückgreifen kann und zu immer größerer Verantwortung und Bewusstheit derselben gelangt.

³⁶⁷ Vgl. Dunnill, *Rivalries* (Anm. 328), 113f.

³⁶⁸ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 12f.; Girard, *Scapegoating* (Anm. 295), 123: „Violence is the continuation of mimetic desire by violent means. Violence does not play a primordial role in my perspective; only mimesis does“.

³⁶⁹ Dupuy, Jean-Pierre: *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris 1982, 125.

³⁷⁰ Eine Vorbemerkung: Da Girard fast nie seine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur mittels Anmerkungen transparent macht und die Fundstellen seiner Quellenzitate angibt, ist eine kritische Lektüre seiner Arbeiten sehr erschwert. Gerade analytische Überlegungen zu seinen Texten, wie sie hier versucht werden sollen, sind leider kaum abzusichern. Diese Bemerkung betrifft vorrangig das Hauptwerk „Das Heilige und die Gewalt“ und einige Aufsätze. In dem anderen Hauptwerk „*Things Hidden since the Foundation of the World*“ und in dem Buch „*Der Sündenbock*“ erscheinen mir der Quellennachweis sowie die editorische Leistung wesentlich besser gelungen zu sein. Vgl. Mack, *Introduction* (Anm. 293), 12.

onen, die die Ausübung von Aggressionen erfüllt. Warum führt die Begierde bei Girard zum Konflikt? Ich möchte also anthropologisch nach dem Konzept der Aggression bei Girard fragen.

Herzog³⁷¹ geht methodisch einen anderen Weg, indem das theologische Konzept vom Tun-Ergehen-Zusammenhang (siehe oben) als Deutungsrahmen von außen an das anthropologische Modell von Girard herangetragen wird, um insbesondere die gegenseitige Ansteckung mit Gewalt zu erklären. Nach seinem eigenen Anspruch hat Girard den Sündenbockmechanismus allerdings nicht von der theologischen Perspektive, sondern von sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen her rekonstruiert³⁷². Zudem funktioniert das Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs eher als individuelle Weltanschauung³⁷³, jedenfalls bis zur Weitung des Konzepts mit der Entdeckung der Reziprozität in jüngster Zeit (siehe oben). Aber insbesondere ist dieser zusätzliche theologische Deutungshorizont für die Geschlossenheit des Modells von Girard überhaupt nicht erforderlich, weil die Ausbreitung der Gewalt in der Krise (siehe oben) hinreichend anthropologisch als Mimesis erklärt werden kann. Aus diesen Gründen sehe ich diesen Deutungsansatz eher als problematisch an³⁷⁴.

Damit geht es mir um die Konturen, die der Begriff *Gewalt* bei Girard besitzt. Diese Konturen sollen vor dem Hintergrund wichtiger Theorien der Motivationspsychologie, die hier als bloße Denkmöglichkeiten zu verstehen sind, deutlich hervortreten. Um Missverständnisse zu vermeiden: Es soll hier keineswegs behauptet werden, dass Girard diese humanwissenschaftlichen Theorien bewusst aufgegriffen hätte, als er seine These von der konfliktuellen Mimesis formuliert hat. Für eine derartige Behauptung fehlt in den Arbeiten Girards das Datenmaterial. Überdies soll Girard forschungsgeschichtlich damit keineswegs dem älteren Funktionalismus³⁷⁵ zugeordnet werden. Das Opfer bildet für ihn viel mehr als bloß ein sozialpsychologisch interpretiertes Ventil für Spannungen innerhalb einer Gruppe³⁷⁶.

Im Hinblick auf diese Fragestellung scheint mir die Deutung des Ansatzes von Girard bislang von einer gewissen Unsicherheit bestimmt zu sein: Einerseits stellt Schwager diese Frage als bewusst von Girard in der Schwebe gelassen dar und erkennt dabei eine gewisse Distanz Girards zum triebtheoretischen Ansatz der Aggressionsforschung³⁷⁷. Andererseits wird seine These öfter in den Zusammenhang mit

³⁷¹ Vgl.: Herzog, Markwart: Religionstheorie und Theologie René Girards, in: KuD 38, Göttingen 1992, (105-137), 114-118.

³⁷² Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 73f.

³⁷³ Vgl. Preuß, Theologie (Anm. 78), 211.

³⁷⁴ Vgl. zur Einschätzung des Konzepts vom „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ aus der Perspektive der mimetischen Theorie: Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 74f.

³⁷⁵ Vgl. zum Konflikt zwischen „Funktionalisten“ und „Substantialisten“ innerhalb der Religionswissenschaft: Michaelis, Axel: Einleitung, in: ders.(Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, (7-16) 7f.

³⁷⁶ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 179: „Die berühmte *release of tensions*, das Lieblingskind der zeitgenössischen Sozialpsychologie, erfaßt nur einen einzigen Aspekt des rituellen Geschehens, und dies noch unvollständig und in einem dem ursprünglichen Ritus gänzlich fremden Geist“.

³⁷⁷ Vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 203.

dem Verhaltensforscher K. Lorenz und seinem Buch „Das sogenannte Böse“³⁷⁸ gebracht³⁷⁹.

Es soll also im Folgenden der Versuch unternommen werden, Girards Ansatz zu den drei Hauptrichtungen der Aggressionsforschung³⁸⁰, der Frustrations-Aggressions-Hypothese, dem lerntheoretischen Ansatz und dem Triebmodell nach K. Lorenz, in Beziehung zu setzen. Die genannten Ansätze können hier selbstverständlich nicht in ihrer Entwicklung und Diskussion referiert werden, vielmehr sollen sie lediglich Anstöße bieten, um die Aggressionsvorstellung bei Girard zu klären.

Die folgende Grafik soll einen Überblick über diejenigen Faktoren bieten, die bei Girard im Rahmen der These von der konfliktuellen Mimesis relevant sind. Zudem sollen in abstrakter Weise die verschiedenen Wechselwirkungen dargestellt sein, die in einer Legende benannt sind. Ein wichtiges Charakteristikum dieser Grafik und auch der These von Girard möchte ich sogleich hervorheben: Bei dem hier dargestellten Geschehen handelt es sich nicht um ein „individuelles“, das in einem Individuum stattfindet. Vielmehr bezeichnet Girard dieses Geschehen mit dem Kunstwort „interdividuell“, weil es sich in und zwischen den beteiligten Menschen ereignet³⁸¹.

³⁷⁸ Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 20. Aufl., München 1995.

³⁷⁹ Vgl. etwa Burkert, Walter: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt (Carl Friedrich von Siemens Stiftung: Themen XL), München 1984, 20; Greisch, Homo (Anm. 349), 39.

³⁸⁰ Vgl. Kornadt, Hans-Joachim: Trends und Lage der gegenwärtigen Aggressionsforschung, in: ders. (Hg.): Aggression und Frustration als psychologisches Problem, Bd. 2 (WdF 482), Darmstadt 1992, (513-560) 517. Als dritte Rahmentheorie wird dort noch die psycho-analytische Theorie genannt. Natürlich können diese Modelle hier nicht referiert oder gar diskutiert werden. Hierzu verweise ich auf die aus theologischer Sicht geschriebene Einführung von: Klessmann, Michael: Ärger und Aggression in der Kirche, Göttingen 1992, 36-62. Eine sehr ausführliche Dokumentation und Reflexion vom psychologischen Standpunkt aus findet sich bei: Kornadt, Hans-Joachim: Frustration und Aggression als psychologisches Problem (WdF 274.482), 2 Bde., Darmstadt 1981/1992.

³⁸¹ Vgl. Girard, Theater (Anm. 289), 66f.; Girard, Things Hidden (Anm. 286), 299-305.

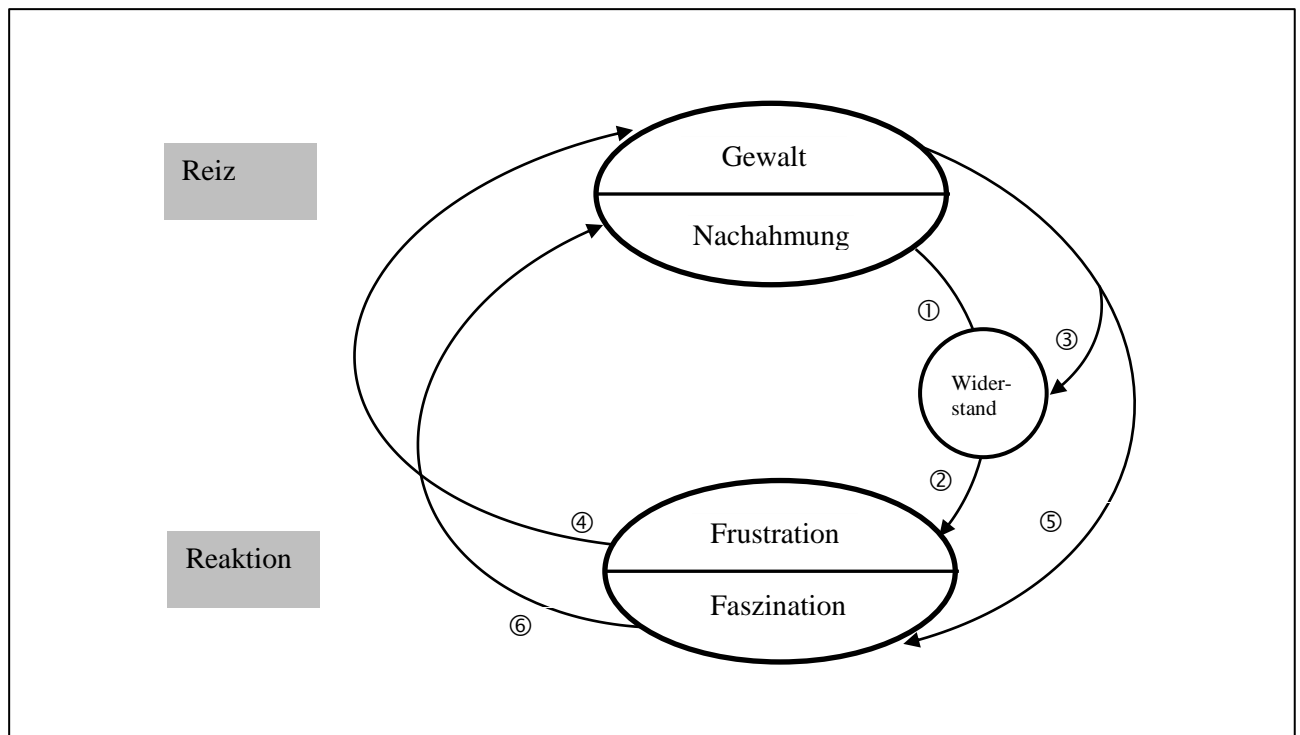


Abbildung 2: Der Kreislauf der Gewalt nach Girard

Nr. Legende

- 1 Der Nachahmungsimpuls trifft auf Widerstand.
- 2 Der Widerstand verwandelt den Nachahmungsimpuls in Frustration.
- 3 Es ist die Gewalt des widerstehenden Wunsches, auf die der Nachahmungsimpuls trifft und die ihn verwandelt.
- 4 Die Frustration wirkt sich in Gewalt aus.
- 5 Die Gewalt des widerstehenden Wunsches übt eine Faszination aus.
- 6 Die Faszination erzeugt den Impuls zur Nachahmung.

Bestimmte psychologische Ansätze, die die Entstehung von Aggressionen lediglich als innerpsychischen Prozess verstehen, können nach Girard von vornherein hier ausgeschlossen werden, weil Girard den für ihn zentralen Begriff der Mimesis im Kontext der Interaktion einer Mehrzahl von Subjekten³⁸² entwickelt: Die Begierde ist weder in den Subjekten noch in den begehrten Objekten angesiedelt. Sie entsteht und gewinnt ihre Zielrichtung erst im Geschehen der gegenseitigen Nachahmung. Hier rezipiert er den französischen Soziologen Gabriel Tarde, der die Imitation in ihrer sozialen Stabilisierungsfunktion als wichtiges Ergebnis gerade der menschlichen Interaktion herausstellte³⁸³.

3.3.2.1 Wird nach Girard Gewalt erlernt?

Lässt sich Girards Verständnis von Aggression dem lerntheoretischen Ansatz zuordnen? Dieser Ansatz lässt sich in grober Näherung so skizzieren: „Die Grundidee der klassischen Lerntheorie ist, vereinfacht,

³⁸² Vgl. Girard, René: Postface: Mimetic Desire in the Underground, in: Williams, James G. (Hg.): Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky. René Girard, New York 1997, (143-165) 144f.

³⁸³ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 8; Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 16f; Greisch, Homo (Anm. 349), 42.

dass eine ausgeführte Reaktion, sofern ihr ein positiver (befriedigender) Zustand folgt, bekräftigt wird. Dadurch steigt die Wahrscheinlichkeit, dass diese Reaktion unter den vorherigen (Reiz-) Bedingungen wieder (stärker) auftritt³⁸⁴. In einer wichtigen Modifikation dieses Ansatzes, der sozialen Lerntheorie der Aggression, wirken verstärkend in diesem Sinne auch Vorbilder (z.B. Väter, Mütter, etc.)³⁸⁵. In Anwendung dieser Ergebnisse haben viele Vertreter dieses lerntheoretischen Modells in der Diskussion empirisch untersucht, ob Filme mit gewalttätigen Darstellungen einen negativen Einfluss auf die Gesellschaft, insbesondere die Jugend, ausüben.

Es gehört nun zu den wesentlichen Erkenntnissen des lerntheoretischen Ansatzes, dass hier die tatsächliche Ausübung von Aggression die Gewaltbereitschaft gerade nicht reduziert, sondern im Gegenteil noch erhöht, weil die aggressiven Verhaltensweisen durch ihren sozialen Erfolg sogar noch eine Verstärkung erfahren. Die Möglichkeit einer Katharsis wird hier nicht einmal mehr diskutiert³⁸⁶. Könnte Girard diesem Ansatz zugeordnet werden, so müsste er annehmen, dass das antike Opfer als Realisierung aggressiver Verhaltensweisen die Bereitschaft zu einem solchen Verhalten eher noch verstärkt. Das Gegenteil ist der Fall. Für ihn leistet das (rituelle) Opfer mit seiner Gewaltausübung eine Entlastung der Gemeinschaft von aggressiven Impulsen³⁸⁷, mithin eine Katharsis im psychologischen Sinn des Wortes³⁸⁸.

Der Haupttrichtung des lerntheoretischen Ansatzes lässt sich die These von Girard mithin nicht zuordnen, denn hier bestehen, wie dargestellt, wesentliche Differenzen. Dies Ergebnis mag umso mehr überraschen, da bei Girard ansonsten die gegenseitige Nachahmung des Verhaltens zentrale Bedeutung besitzt, etwa für die Rivalen in der Opferkultkrise oder für die Gestaltung der Opferriten, die der Opferkultkrise und ihrer gewalttätigen Lösung nachgeahmt sind.

³⁸⁴ Kornadt, Hans-Joachim: Ist die Katharsis-Hypothese endgültig widerlegt?, in: ders. (Hg.): Aggression und Frustration als psychologisches Problem, Bd. 2 (WdF 482), Darmstadt, 1992, (156-223) 164.

³⁸⁵ Vgl. Kornadt, Hans-Joachim: Die Entwicklung der Frustrations- und der Aggressionsforschung, in: ders. (Hg.): Aggression und Frustration als psychologisches Problem, Bd. 1 (WdF 274), Darmstadt 1981, (3-59) 36-38.

³⁸⁶ Vgl. etwa: Bandura, Albert u.a.: Übernahme von Aggression durch Imitation aggressiver Vorbilder, in: Kornadt, Hans-Joachim: Aggression und Frustration als psychologisches Problem, Bd. 2 (WdF 482), Darmstadt 1992, 319-338.

³⁸⁷ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 32: „In einer Welt, in der der geringste Konflikt, [...], verheerende Folgen haben kann, führt die Opferung die aggressiven Tendenzen auf wirkliche oder gedachte, belebte oder unbelebte Opfer ab, [...]. Sie liefert dem Drang nach Gewalt, [...], einen partiellen, wenn auch vorläufigen, aber stets erneuerbaren Ausweg; [...]“.

³⁸⁸ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 50.147, wo dieser auch psychologische Terminus technicus fällt. Im Sinne seiner Opfertheorie und damit letztlich in diesem psychologischen Sinne deutet Girard letztlich die Verwendung des Wortes *κάθαρσις* durch Aristoteles im 6. Kapitel seiner Poetik, die eine weitläufige literaturkritische Diskussion ausgelöst hat. Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 427f.430; Girard, Things Hidden (Anm. 286), 133.

3.3.2.2 Nimmt Girard einen biologischen Trieb zur Gewalt an?

Lässt sich Girards Verständnis von Aggression dem Triebmodell nach K. Lorenz zuordnen? Zunächst sind wichtige Gemeinsamkeit festzustellen: Ähnlich wie Girard kennt Lorenz eine Katharsis, die in menschlichen Gesellschaften z.B. beim Sport stattfinden kann³⁸⁹. Er beschreibt ebenso die Verschiebung der Aggression auf Schwächere, an denen sie sich wie eine Energie entlädt³⁹⁰. Außerdem stellt die Vergemeinschaftung durch gemeinsam ausgeübte Gewalt³⁹¹ eine wichtige Parallele dar. Diese Vorstellungen sind zwar beiden Thesen gemeinsam, es besteht allerdings ein Widerspruch hinsichtlich der Genese von Aggression: Lorenz geht von einem permanent aktivierenden Trieb, quasi einer dauernden biologischen Energiequelle, aus, die z.B. beim Sport relativ unschädlich entladen werden kann. Aggression ist für Lorenz eben nicht überwiegend Reaktion auf eine Umweltsituation. Charakteristisch sind für die These vom Aggressionstrieb die beiden folgenden Punkte:

1. die Schwellenerniedrigung, also die allmähliche Erniedrigung der Reizschwelle zur Auslösung aggressiven Verhaltens, die sich sogar dem Grenzwert Null annähern kann³⁹².
2. das Appetenzverhalten, also „die Eigenschaft, *das Tier als Ganzes in Unruhe zu versetzen und es nach den sie auslösenden Reizen suchen zu machen*“³⁹³.

Demgegenüber steht aber für Girard die soziale Genese von Aggression im Konflikt fest. Eine biologische Ursache, wird sie nun „Trieb“ oder „Instinkt“ genannt, kommt für ihn nicht in Betracht, weil sie die eigene Verantwortlichkeit der Menschen für die Gewalt verdeckt³⁹⁴. Anders hingegen bei **Tieren**: Bei der Beschreibung der Rolle von Aggression in tierischen Gesellschaften lassen sich allerdings wieder deutliche Parallelen zwischen Storr, einem Schüler von Lorenz, und Girard feststellen, insbesondere

³⁸⁹ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 249.

³⁹⁰ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 11 mit explizitem Bezug zu Lorenz; Lorenz, Böse (Anm. 378), 59-61.

³⁹¹ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 162-207; Girard, Heilige (Anm. 288), 148-150; Girard, Things Hidden (Anm. 286), 24, wo auf die Einmütigkeit in der Opferung abgehoben wird.

³⁹² Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 56-58. Vgl. zu diesem Ansatz: Kornadt, Entwicklung (Anm. 385), 39-41.

³⁹³ Lorenz, Böse (Anm. 378), 58.

³⁹⁴ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 124f.; Girard, Heilige (Anm. 288), 213f.: „In der Krise des Opferkultes hat der Wunsch kein anderes Ziel mehr als die Gewalt, und auf irgendeine Weise ist die Gewalt immer mit dem Wunsch verbunden; diese rätselhafte und bedrückende Tatsache wird jedoch keineswegs zusätzlich erhellt mit der Aussage, der Mensch sei Beute eines ‘Gewaltinstinkts’ - ganz im Gegenteil. [...] Die Idee des Instinkts - oder, wenn man will, eines Triebes -, der den Menschen in die Gewalt oder in den Tod treiben würde - bei Freud der berühmte Todestrieb -, ist nur eine mythische Ausweichstellung; ein Rückzugsgefecht der Illusion unserer Vorväter, welche die Menschen dazu drängt, ihre innere Gewalt nach außen zu verlagern und daraus einen Gott, ein Schicksal oder einen Instinkt zu machen, für den sie nicht mehr verantwortlich sind und der von außen über sie regiert. Es geht einmal mehr darum, der Gewalt nicht ins Gesicht sehen zu müssen, immer neue Ausflüchte zu finden, sich unter immer zufallsbedingteren Umständen eine opferkultische Ersatzlösung zu verschaffen“. Vgl. Mack, Introduction (Anm. 293), 67f.

hinsichtlich der angeborenen Tötungshemmung von Tieren und der auf Dominanz gegründeten Gesellschaftsstruktur³⁹⁵.

3.3.2.3 Ist die Gewalt nach Girard eine Reaktion auf Widerstand?

Forschungsgeschichtlich von überragender Bedeutung ist die sogenannte Frustrations-Aggressions-Hypothese der Yale-Gruppe, die ältere Ansätze der Lerntheorie und Freuds aufgenommen hat: Aggression wird dadurch ausgelöst bzw. wahrscheinlicher, dass die Zielorientierung eines Verhaltens unterbrochen wird. Die Aggression dient zur Überwindung des Widerstandes³⁹⁶. Dieses Konzept besteht im Einzelnen aus den folgenden vier Prinzipien:

- „1. Frustration führt stets zu einer Form von Aggression. Aggression ist stets Folge von vorangegangener Frustration.
2. Die Stärke der Aggression ist der Stärke der vorangegangenen Frustration direkt proportional.
3. Durch aggressive Verhaltensweisen wird aggressive Energie abgeführt, die Bereitschaft zu weiterer Aggression vermindert (Katharsisannahme).
4. Wird die Ausführung von Aggression gehemmt, so kommt es zur Verschiebung, d.h. andere Objekte/Personen als die ursprünglich frustrierenden werden angegriffen (Objektverschiebung) oder andere Formen aggressiven Verhaltens (etwa indirekte Aggression) werden gezeigt (Reaktionsverschiebung)“³⁹⁷.

Dieses sehr geschlossene, allgemeine und handhabbare Konzept wurde z.B. auf die Art empirisch überprüft, dass einem Säugling während des Trinkens die Flasche weggenommen wurde und daraufhin die Reaktionszeit bis zum Schreien gemessen wurde³⁹⁸. Für unseren Zusammenhang wichtiger sind Experimente, bei denen Studierende durch Beleidigungen, willkürlich schlechte Benotung, etc. vom Lehrpersonal gezielt frustriert wurden. Anschließend wurde den so Frustrierten Gelegenheit gegeben, dem Frustrator oder anderen Personen Elektroschocks zuzufügen. Die für den Ansatz Girards wichtigen Elemente wie Katharsis als Reduktion der Spannung und Verschiebung der Aggression gegen Ersatzobjekte sollen in diesen Tests empirisch verifiziert worden sein: „Die Ergebnisse zeigen 1. einen eindeutigen

³⁹⁵ Vgl. Storr, Lob (Anm. 316), 40-45; Girard, Things Hidden (Anm. 286), 89-99.

³⁹⁶ Vgl. dazu: Kempf, Wilhelm und Hilke, Reinhard: Zur Rehabilitierung der Frustrations-Aggressions-Theorie, in: Hilke, Reinhard und Kempf, Wilhelm (Hg.): Aggression. Naturwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Perspektiven der Aggressionsforschung, Bern, Stuttgart, Wien 1982, 148-163; Kornadt, Entwicklung (Anm. 385), 22-29. Grundlegende Veröffentlichung: Dollard, John u.a.: Frustration and aggression, New Haven 1939.

³⁹⁷ Mummendey, Amélie: Aggressives Verhalten, in: Thomae, Hans (Hg.): Psychologie der Motive (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C, Serie IV, Bd. 2), Göttingen 1983, (321ff.) 336f.

³⁹⁸ Vgl. Sears, Robert B. und Sears, Pauline S.: Stärke der Frustrationsreaktion als Funktion der Antriebsstärke, in: Kornadt, Hans-Joachim (Hg.): Frustration und Aggression als psychologisches Problem, Bd. 2 (WdF 274), Darmstadt 1981, 277-281.

Katharsis-Effekt nach der ‘Aggression’ gegen den Frustrator; 2. einen eben solchen Katharsis-Effekt, wenn zuvor ‘Aggression’ gegen den unbeteiligten ‘Sündenbock’ ausgeführt worden war³⁹⁹.

Parallelen zu diesem Ansatz zeigen sich bei Girard, wenn in einer Dreieckssituation zweier Subjekte und eines Objektes Begierde entsteht und diese Situation in Rivalität mündet: Steuernde Kraft des Prozesses ist bei Girard die mimetische Begierde und ihre Intensität⁴⁰⁰. Der Ansatz Girards liest sich in seiner Begründung der mimetischen Gewalt wie eine Konkretion der recht allgemeinen Frustrations-Aggressions-Hypothese⁴⁰¹: Indem sich zwei Rivalen bei der Aneignung eines Gegenstandes gegenseitig nachahmen⁴⁰², kommen sie sich ins Gehege. Die zugreifende Bewegung des einen stellt für den Zugriff des jeweils anderen einen Widerstand (obstacle) dar. Die aneignende Bewegung beider wird dadurch unterbrochen, was die Begierde nur noch anheizt. Es entsteht unweigerlich ein Konflikt, in dem der Gegenstand rasch an Bedeutung verliert⁴⁰³. Besonders deutlich wird dieser Aspekt der Aggressionsentstehung bei der Auslegung der griechischen Wörter σκάνδαλον und σκανδαλίζειν, wobei die matthäischen Belege im Vordergrund stehen⁴⁰⁴. Der Zusammenhang von Nachahmung und Gewalt findet sich im folgenden Zitat verdichtet formuliert:

„The subject who is not able to decide for himself on the object that he should desire relies upon the desire of another person. And he automatically transforms the model desire into a desire that opposes and frustrates his own. Because he does not understand the automatic character of the rivalry, the imitator soon converts the very fact of being opposed, frustrated and rejected into the major stimulant of his desire. In

³⁹⁹ Kornadt, Katharsis-Hypothese (Anm. 384), 185. Die erhebliche Unterschiedlichkeit der eben angeführten Experimente rührt von der Vielfältigkeit der Definitionen von ‘Aggression’ her. Aufgrund dieses Umstandes ist innerhalb der psychologischen Forschung auch die experimentelle Verifizierbarkeit der Frustrations-Aggressions-Hypothese mit ihrer Annahme eines Zusammenhanges von Frustration und Aggression auch sehr umstritten und wird wohl von einer Mehrheit bezweifelt. Vgl. Mummendey, Verhalten (Anm. 397), 322ff.338.

⁴⁰⁰ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 129f.

⁴⁰¹ Vgl. die Darstellung der Mimesis bei: Schweiker, William: Heilige Gewalt und der Wert der Macht. René Girards Opfertheorie und die Theologie der Kultur, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, (108-125) 116f.

⁴⁰² Den Impuls zur Nachahmung liefert der paradoxe Befehl „Ahme mich nach (als Vorbild), ahme mich nicht nach (als Rivale)“, womit Girard das Theorem des double-bind der Kommunikationstheorie nach G. Bateson aufnimmt: Vgl. Greisch, Homo (Anm. 349), 42. Ausführlich diskutiert bei: Girard, Things Hidden (Anm. 286), 291-294.

⁴⁰³ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 122f.: „As I imitate the desire of my neighbor, I reach for the object he is already reaching for, and we prevent each other appropriating this object. His relation to my desire parallels my relation to his, and the more we cross each other, the more stubbornly we imitate each other. My interference intensifies his desire, just as his interference intensifies mine. This process of positive feedback can only lead to physical and other forms of violence“.

⁴⁰⁴ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 416-430.

one way or the other, he proceeds to inject more and more violence into his desire“⁴⁰⁵.

Nach Girard kommt es in diesem Prozess (nahezu?) zwangsläufig zu Gewalttätigkeiten, bei der sich die aufgestauten Spannungen entladen. Dies umso mehr, als das Modell gerade auch dann noch Modell bleibt, ja nach Girard in besonderem Maße dazu wird, wenn es sich dem aneignenden Zugriff des anderen Ichs widersetzt. So stellt sich ein Prozess der **positiven Rückkopplung** ein (siehe Angabe zu σκάνδαλον). Die so auflaufende Spannung kann dann nach Girard nur noch in der gewaltsamen Katharsis des Opfers bearbeitet werden. Der Vorgang der Katharsis wird bei Girard ganz mechanisch, handwerklich vorgestellt wie etwa eine Reinigung⁴⁰⁶. Im Modell von Girard hält der Katharsis-Effekt aufgrund der Tötung des „Sündenbocks“ so lange an, als keine neuen Frustrationen durch Rivalitäten eintreten⁴⁰⁷.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich also m.E. feststellen, dass bei Girard in Bezug auf die Entstehung menschlicher Aggression im Kontext der Mimesis eine ähnliche Plausibilität beansprucht wird wie bei der populären Frustrations-Aggressions-Hypothese. Und zwar besteht hier eine Nähe zur Frustrations-Aggressions-Hypothese in ihrer ursprünglichen Form, die noch nicht die Beziehung zwischen Frustration und Aggression von einer Art Automatismus zu einer bloßen Wahrscheinlichkeit abmildert⁴⁰⁸. Während sich somit eine erhebliche Übereinstimmung mit den Annahmen der Frustrations-Aggressions-Hypothese aufzeigen lässt, ist gegenüber den anderen wichtigen Theorien, wie gezeigt werden sollte, eine erhebliche Distanz vorhanden. Bevor daraus Folgerungen gezogen werden können, möchte ich kurz darstellen, mit welchen zusätzlichen Annahmen der sehr offene Ansatz der Frustrations-Aggressions-Hypothese bei Girard zugespitzt wird.

1) **Gewalt wird (fast) stets in Rivalitäten ausgeübt.** Die Mimesis führt die Menschen ohne ihr Wissen und Wollen in Situationen der Rivalität (s.o.). Kennzeichnend ist für Girard die Symmetrie der gewalttätigen Reziprozität, in der sich die gewalttätigen Aktionen schnell hochschaukeln und die er als das zentrale Strukturprinzip der griechischen Tragödie versteht⁴⁰⁹. In der Abfolge der Gewalttaten gleichen sich die in die Rivalität verstrickten Menschen immer mehr an, die sozialen Unterschiede erodieren, und es entstehen die „feindlichen Brüder“ (Kain und Abel, Jakob und Esau,

⁴⁰⁵ Girard, Things Hidden (Anm. 286), 413. Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 214-219.

⁴⁰⁶ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 422: „Der Vorgang [der Katharsis] wird als eine Art Abfließen und Ausscheiden verstanden. Bevor es hingerichtet wird, wird das katharma feierlich in den Straßen der Stadt umhergetragen, ein bißchen nach der Art der Hausfrau, die in allen versteckten Ecken ihrer Wohnung staubsaugt“.

⁴⁰⁷ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 128: „The paradox of mimetic cycle is that men can almost never share peacefully an object they all desire, but they can always share an enemy they all hate because they can join together in destroying him, and then no lingering hostilities remain, at least for a while“.

⁴⁰⁸ Gemeint sind hier die neueren Ansätze von Berkowitz und anderen, nach denen die Frustration lediglich Ärger erregt. Zur Realisierung aggressiven Verhaltens sind dann noch zusätzlich geeignete ‘Hinweisreize’ auf aggressives Verhalten (Waffen, Filme, etc.) erforderlich. Vgl. dazu: Mummendey, Verhalten (Anm. 397), 339f.

⁴⁰⁹ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 86-103.

Romulus und Remus und Eteokles und Polyneikes). In der fatalen Unterschiedslosigkeit der „feindlichen Brüder“ ist der primitive Schrecken vor Zwillingen begründet.

Von der Gewaltausübung in der Phase der Opferkultkrise (s.o.) ist nun aber die Gewalt der sozialen Gemeinschaft gegen den Sündenbock zu unterscheiden. Die Konstellation der Rivalität zweier ähnlicher Menschen oder Menschengruppen ist nun nicht mehr gegeben. Die Rivalität wird ja gerade auf dem Wege der Bündelung aller feindseligen Impulse auf den Sündenbock gelöst (s.o.), in ihrer gemeinsamen Gewalt gegen den Sündenbock findet die Gemeinschaft zu neuer Einheit zurück. Angesichts der völligen Zerstrittenheit stellt die einmütige Wahl des Sündenbocks allerdings eine Schwierigkeit dar: Wie „finden“ die unter sich vollkommen entzweiten Individuen den Sündenbock, und wie einigen sie sich auf den Sündenbock? Zunächst einmal lässt sich feststellen: Die „ursprüngliche“ Gewalt oder auch „Gründungsgewalt“ gegen den Sündenbock richtet sich nicht gegen ein zufällig gewähltes Objekt im mathematischen Sinne, vielmehr gegen ein willkürlich gewähltes Objekt⁴¹⁰. Gleichwohl folgt die Auswahl des Sündenbocks gewissen Regeln: Die Erosion sozialer Unterschiede in der Opferkultkrise⁴¹¹ lässt physische Unterschiede zwischen den Individuen unberührt. Jemand humpelt, hat eine andere Hautfarbe, ist verkrüppelt, besitzt eine andere Herkunft oder Religion, etc. Obwohl diese Individuen bis zu ihrer Vertreibung oder Ermordung Teil der Gesellschaft sind, werden sie durch diese *Opferzeichen* doch von der Mehrheit unterschieden und zu Sündenböcken designiert. Die *Opferzeichen* lenken die einmütige Gewalt der Gemeinschaft auf sich, und durch Mimesis, die gewalttätige Nachahmung, wird die Gewalt gegen den Sündenbock oder die Sündenböcke allgemein⁴¹². Die gewalttätigen Impulse aus den internen Rivalitätskonflikten werden somit auf den gemeinsamen Sündenbock verschoben, wie es auch im Rahmen der Frustrations-Aggressions-Hypothese angenommen werden kann (s.o.).

- 2) **Objekt der Rivalität:** Wie es zunächst naheliegt, zählt Girard diejenigen knappen Güter (in den vorindustriellen Gesellschaften), bei denen Verteilungsprobleme auftreten, als mögliche Objekte des Rivalitätskonflikts auf: „women, food, weapons, the best dwelling-sites, etc.“⁴¹³. Allerdings ist der Rivalitätskonflikt keineswegs auf diese Güter beschränkt, sondern kann sich an jedem Objekt entzünden, welches der Aneignung zugänglich ist: Kinderspielzeug oder des Barbiers Schüssel als

⁴¹⁰ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 13. Damit ist festgestellt, dass die moralische oder juristische Kategorie „Schuld“ oder „Unschuld“ des Opfers bei der Auswahl des Opfers keine Rolle spielt. Zur Bedeutung des Zufalls bei Opferritualen und seinem Sinn des „Willkürlichen“ vgl.: Girard, Heilige (Anm. 288), 460-466.

⁴¹¹ Wie bereits oben angedeutet, wirkt sich die Krise des Opferkultes im Verlust des Unterschieds von reinigender (=Opferkult) Gewalt und unreiner, ansteckender Gewalt aus. Mit dem Verlust dieses grundlegenden Unterschieds ist aus der Sicht von Girard die kulturelle Ordnung insgesamt in ihrem Bestand bedroht. Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 76f.

⁴¹² Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 24f.; Golsan, Myth (Anm. 318), 32-35.

⁴¹³ Girard, Things Hidden (Anm. 286), 19. Vgl. auch: Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 30.

vermeintlicher Helm Mambrinos in *Don Quixote*⁴¹⁴. Das Objekt der Rivalität drängt vielmehr über jegliche Konkretion hinaus, geht es doch um das „Sein“⁴¹⁵. Folglich kann sich die tödliche Rivalität auch an wertlosen Siegestrophäen entzünden; es geht um den Ruhm (κάδος)⁴¹⁶. In diesem Zusammenhang ist das 5. Kapitel von „*Das Heilige und die Gewalt*“ von Bedeutung, in dem Girard in Auseinandersetzung mit der Freudschen psychoanalytischen Interpretation des Ödipusmythos herausarbeitet, dass auch der frühkindliche Konflikt nicht auf einer festgelegten Objektbindung des Kindes zur Mutter, sondern auf der Nachahmung elterlicher (väterlicher) Wünsche beruht.

Die verschiedenen Äußerungen von Girard und seinen Schülerinnen und Schülern zu diesem Thema können allerdings den Eindruck erwecken, dass der mögliche Gegenstand von Rivalitätskonflikten und damit auch die Reichweite der Theorie von der aneignenden Mimesis noch nicht abschließend diskutiert worden sind. Dafür spricht m.E. erstens die These von Schwager, der den Bereichen „Ernährung, Arbeit, Sexualität, Schlaf, Spiel, Erkenntnis usw. [...] eine relative Eigenständigkeit“⁴¹⁷ zubilligt und sie auf diese Weise vom Sündenbockmechanismus distanziert. Damit versucht er, die Kritik eines „Gewaltmonismus“ bei Girard zu entkräften. Andererseits spricht m.E. für einen weiteren Diskussionsbedarf auch die deutliche Unabgeschlossenheit bei den Aufzählungsketten möglicher Objekte für den Rivalitätskonflikt.

- 3) **Formen der Aggressionshandlungen:** Zu der Art und Weise, wie Aggressionen ausgeübt werden, finden sich bei der sehr offenen Frustrations-Aggressions-Hypothese kaum detaillierte Vorgaben. Auch Girard scheint sehr viele Formen der gewalttätigen Auseinandersetzung anzunehmen, wie bereits sein sehr weiter Gebrauch des Begriffes „Gewalt“ wahrscheinlich macht. Näheres soll aber in einem Exkurs zu den Pharmakos-Ritualen geklärt werden (s.u.).
- 4) **Mittel zur Bearbeitung der gewalttätigen Impulse:** Das Erleiden von Frustrationen weckt gewalttätige Impulse und führt unweigerlich in den Rivalitätskonflikt. Wie kann die Gesellschaft diesen gewalttätigen Impulsen wirksam begegnen? Nach Girard steht archaischen und damit auch antiken Kulturen lediglich der Sündenbockmechanismus und - als seine Reinszenierung (s.o.) - daher auch das Kultopfer zur Verfügung, um die gewalttätigen Impulse unschädlich nach außen zu kanalisieren und den drohenden Untergang der Gesellschaft in der Blutrache zu verhindern.

Demzufolge kann es für das Kultopfer auch nur irrelevant sein, ob seine Opfer sich möglicherweise irgendwelcher Unrechtstaten schuldig gemacht haben. Zwar projiziert die Gemeinschaft eine abgrundtiefe Boshaftigkeit auf das Opfer (s.o.). Dies alles dient aber nicht der Wiederherstellung einer verletzten Gemeinschaftsordnung oder der Sanktion von Unrecht, sondern allein der Kanalisierung

⁴¹⁴ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 9.16.

⁴¹⁵ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 215. Der Wunsch nach dem „Sein“ als der eigentliche Antrieb mimetischer Konflikte wird dort ausdrücklich von den „Primärbedürfnissen“ distanziert.

⁴¹⁶ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 223-227; Greisch, *Homo* (Anm. 349), 43.

⁴¹⁷ Schwager, *Sündenbock* (Anm. 297), 37; vgl. zu diesem Thema auch: North, Robert: *Violence and the Bible: The Girard Connection*, in: CBQ 47, Washington 1985, (1-27) 8.

der Gewalt nach außen. Damit kann dem rituellen Opfer auch nicht die Bedeutung der Sühne zugeschrieben werden⁴¹⁸.

Moderne Gesellschaften hingegen bedienen sich anstelle des rituellen Opfers des Gerichtswesens, um gewalttätige Impulse mit einer endgültigen Strafaktion unschädlich zu machen: „Das Gerichtswesen wendet die von der Rache ausgehende Bedrohung ab. Es hebt die Rache nicht auf; vielmehr begrenzt es sie auf eine einzige Vergeltungsmaßnahme, die von einer auf ihrem Gebiet souveränen und kompetenten Instanz ausgeübt wird“⁴¹⁹. Dies führt Girard zu der zunächst etwas überraschenden Folgerung, dass in Griechenland und Rom mit Ihren hochentwickelten Zivilrechts- und Zivilprozessrechtssystemen der parallel bestehende und vielfältige Opferkult quasi seines Inhalts und seiner Funktion entleert gewesen sei⁴²⁰ und damit jahrhundertlang als bloße Fassade weiterbestanden hätte. Außerdem scheint es mir mehr als zweifelhaft, ob Girard das Gerichtswesen als Institut einer endgültigen Rache wirklich treffend beschrieben hat. Zunächst wird damit die kognitive Dimension der Rechtsfindung, wie sie bereits für den römischen Zivilprozess anzunehmen ist, ausgeblendet. Diese kognitive Dimension gewinnt das Urteil im römischen Zivilprozess, „indem es die Ungewißheit in den zwischen den Parteien bestrittenen Fragen beseitigt, und zwar durch die Feststellung des Gerichts, was es im Streitfall ‘für Recht erkennt’“⁴²¹. Weiterhin werden durch die Interpretation des Gerichtswesens als eines Instituts der organisierten Vergeltung zahlreiche Zweige der modernen Gerichtsbarkeit ausgeblendet, so zum Beispiel die Sozial-, Finanz-, und Arbeitsgerichtsbarkeit sowie der Zweig der Verwaltungsgerichtsbarkeit. Dieser Zweig hat nämlich nicht vorrangig die Aufgabe, Fehlverhalten zu sanktionieren: „Die Verwaltungsgerichte haben die Verwaltungstätigkeit [von Behörden] auf ihre Rechtmäßigkeit zu überprüfen; sie haben festzustellen, ob die Behörden die Gesetzesbindungen beachtet haben“⁴²². Aber selbst in Bezug auf die Strafgerichtsbarkeit, bei der die These von Girard (das Gerichtswesen als Institut einer endgültigen Rache) zunächst eine gewisse Plausibilität beanspruchen könnte, sind Bedenken angebracht. In den letzten Jahrhunderten sind nämlich in der Strafrechtsdogmatik die Vorstellung von Strafe als Sühne als einer Vergeltung für begangenes Unrecht und mit ihr die absolute Theorie der Strafe stetig abgebaut worden. Die Strafe wird derzeit ganz überwiegend in dem Sinne verstanden, dass der Staat durch die Strafe - als ein Mittel neben anderen - die öffentliche Sicherheit und Ordnung aufrechterhält. Dazu ist die Strafe geeignet mit

⁴¹⁸ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 13.42.

⁴¹⁹ Girard, Heilige (Anm. 288), 29.

⁴²⁰ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 33.

⁴²¹ Kaser, Max: Das römische Zivilprozeßrecht. Neu bearbeitet von Karl Hackl (Handbuch der Altertumswissenschaft: Abt. 10, Rechtsgeschichte des Altertums, Teil 3, Bd. 4), 2. Aufl., München 1996, 120. Eine aktuelle Arbeit aus dem Schülerkreis von Girard zum Thema Recht vermag sich nicht aus dieser verengten Perspektive zu lösen, weil nach seiner ersten „sekundären Prämisse“ das vielgestaltige Gerichtswesen als Gewaltkanalisation identifiziert wird. Vgl. Ecker, Ludwig: Zwischen Recht und Vergebung. Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung christlicher Existenz, Linz 1999.

⁴²² Maurer, Hartmut: Allgemeines Verwaltungsrecht, 11. Aufl., München 1997, 120.

ihren beiden Aspekten der General- und der Spezialprävention: Durch die Abschreckung der Allgemeinheit von möglichen Taten und Besserung des Täters, welcher Straftaten begangen hat, soll der Staat auf ein geordnetes Zusammenleben der Gemeinschaft hinwirken⁴²³. Die Begrifflichkeiten „Rache“ oder „Vergeltung“ werden in diesem Zusammenhang nicht verwendet. Ein ahistorisches Verständnis des Gerichtswesens als organisierte Rache wird also der zunehmenden funktionalen Ausdifferenzierung dieser Institution seit der Antike nicht gerecht.

⁴²³ Vgl. dazu ausführlich: Maurach, Reinhart: Strafrecht Allgemeiner Teil. Teilband 1: Grundlehren des Strafrechts und Aufbau der Straftat. Ein Lehrbuch. Begründet von Reinhart Maurach, fortgeführt von Heinz Zipf, 7. Aufl., Heidelberg 1987, 63-82.

3.4 Folgerungen für das Verständnis von Gewalt bei Girard

Leider fehlt im Werk Girards eine exakte Explikation der Verknüpfung von Mimesis und Gewalt, die sozialwissenschaftlichen Ansprüchen genügen würde. Dies hängt auch mit dem stark essayistischen Charakter seiner Arbeiten zusammen, die seine Theorie nicht systematisch (mit Begriffsklärungen) ausarbeiten⁴²⁴. Daher lässt sich erstens kaum Sicherheit in dieser Fragestellung gewinnen, und sind zweitens interpretatorische Bemühungen zum Werk Girards angezeigt. Nichtsdestoweniger möchte ich dem vorigen Kapitel folgendes Ergebnis entnehmen: Bei Girard werden wahrscheinlich ähnliche Aspekte des komplexen Aggressionsgeschehens hervorgehoben wie bei der Frustrations-Aggressions-Hypothese (Frustration als Movens, Katharsis) und z.T. wie bei der Triebtheorie von Lorenz⁴²⁵ (Katharsis, Vergemeinschaftung in der Aggressionsausübung). Mit dieser Feststellung sind einige Konsequenzen verbunden:

- a) Der Faktor **Angst**, auch wenn er durch Zeiten der Krisen (Pest, Naturkatastrophen⁴²⁶, etc.) hervorgerufen wird, spielt bei Girard im Hinblick auf die Entstehung von Gewalt wie bei der Triebtheorie von Lorenz und der Frustrations-Aggressions-Hypothese wohl keine zentrale Rolle⁴²⁷. Der Faktor Angst wird bei Girard lediglich in den folgenden Bezügen thematisiert: Angst wird durch eine bestimmte soziale Entwicklung ausgelöst, welche die sozialen Kategorien mit ihrer Unterscheidungsfunktion aufzulösen droht (Zwillinge oder Spiegel, etc.). Damit könnten dann die sozialen Abstufungen oder Kategorien der gegenseitigen Gewalt keinen Einhalt mehr gebieten⁴²⁸. Im Gegensatz zu anderen Ansätzen⁴²⁹ scheint bei Girard damit die Angst kein zentrales Movens für das Opfer zu

⁴²⁴ Vgl. Livingston, Paisley: *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*, Baltimore, London 1992, XIVf.141f. Damit ist lediglich festgestellt, dass Girards Arbeiten sich hinsichtlich ihrer formalen Gestaltung erheblich von sehr vielen anderen Beiträgen zum wissenschaftlichen Diskurs unterscheiden und dass diese formale Gestaltung z.T. eine kritische Auseinandersetzung erschwert. Daneben gibt es noch die Ebene der hermeneutischen Kritik am Ansatz von Girard, auf die ich hier nur hinweisen möchte: Vgl. dazu: Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 11.42-45.

⁴²⁵ Vgl. die Einmütigkeit in und aufgrund der Gewaltausübung (s.o.).

⁴²⁶ Krisen, Naturkatastrophen, etc. versteht Girard ausschließlich oder vorwiegend als Metaphern der gewaltvollen Krise des Opferkultes mit ihrer raschen Zunahme der gegenseitigen Gewalt. Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 51.140f.; Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 13; Girard, René: *The Plague in Literature and Myth*, in: ders., „To double business bound“. *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Baltimore 1978, 136-154; Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 37f.

⁴²⁷ An wenigen Stellen (z.B. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 130) wird zwar in zusammenfassenden Passage der Begriff „anxiety“ verwendet, aber ohne Anhalt am näheren oder weiteren Kontext. Damit scheint das Wort „Angst“ keine wesentlichen Aspekte der Theorie auf den Begriff zu bringen wie z.B. Sündenbockmechanismus, Mimesis, Gewalt, etc. Vgl. Gans, Eric: *Mimetic Paradox and the Event of Human Origin*, in: *Anthropoetics I*, Nr. 2, Los Angeles 1995, (1-15) 6.

⁴²⁸ Vgl. etwa Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 154; hierher gehört auch die primitive Angst vor Zwillingen: vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 88-91.

⁴²⁹ Vgl. zu derartigen Ansätzen: Henninger, Joseph: *Sacrifice*, in: Eliade, Mircea (Hg.): *The Encyclopedia*

sein⁴³⁰.

- b) **Biographische oder kulturelle Vorbilder** sind bei der Aggressionsentstehung und -ausübung weitgehend ohne Bedeutung, wie beim Punkt Lerntheorie gezeigt werden sollte. Ob oder wie jemand sich aggressiv verhält, hängt bei Girard nicht von biographisch oder kulturell verfügbaren Vorbildern ab, an denen sich jemand orientieren kann, sondern allein von der situativ gegebenen Konstellation des Rivalitätskonfliktes⁴³¹.
- c) Als noch gravierender stuft ich den Verzicht auf die Ergebnisse der **kognitiven Motivationstheorie** ein: Hier geht es um die Ebene der Bewertung der Situationen: Ist aggressives Verhalten überhaupt und wenn ja welches aggressive Verhalten angemessen? Ist das angestrebte Ziel durch das aggressive Verhalten erreicht worden oder sind noch weitere Handlungen ähnlicher Art erforderlich?⁴³².

Zwar hat Girard mit der Unterscheidung von externer und interner Mediation seinen Ansatz beachtlich differenziert⁴³³: Es hängt nun von der Distanz (räumlichen, zeitlichen Distanz oder auch Status- oder Prestigedistanz) der beiden beteiligten Subjekte (Modell und Hindernis) ab, ob die

Unterscheidung von externer und interner Mediation

Mimesis zur Phase des Rivalitätskonflikts fortschreitet⁴³⁴. Im *Don Quixote* etwa führt die Nachahmung des legendären Ritters Amadis durch Don Quixote nicht zu einer Rivalität zwischen den beiden einfach aus dem Grunde, dass die räumliche und zeitliche Distanz zwischen den beiden Subjekten sehr groß ist⁴³⁵. Rivalität steht damit in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zur Entfernung der Subjekte, wodurch sich Rivalität nicht in jeder sozialen Situation entwickeln muss⁴³⁶.

Allerdings ist die Ebene der Einschätzung oder Wertung von Situationen durch diese Differenzierung

of Religion, Bd. 12, New York, London 1987, (544-557) 553.

⁴³⁰ Vgl. hingegen: Finlan, Background (Anm. 159), 23 „rivalry leads to anxiety, and anxiety to violence“.

⁴³¹ Zum selben Ergebnis kommt: Livingston, Models (Anm. 424), 140f.166f.171f. Leider stützt der Verfasser seine Analysen allein auf den lerntheoretischen Ansatz von A. Bandura, ohne für das Problem der Genese von Gewalt auf andere Ansätze zurückzugreifen.

⁴³² Vgl. Klessmann, Ärger (Anm. 380), 55-59; Kornadt, Trends (Anm. 380), 536-546 (vgl. insbesondere dort die Übersicht auf Seite 540).

⁴³³ Vgl. dazu Golsan, Myth (Anm. 318), 2-8; Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 20f. Allerdings ist diese wichtige Unterscheidung in seinen Arbeiten der siebziger und achtziger Jahre nicht hervorgehoben worden, wie Girard in einem Interview selbst geäußert hat: Vgl. Golsan, Myth (Anm. 318), 136.

⁴³⁴ Vgl. Girard, René: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, Bd. 8), Münster, Hamburg, London 1999, 18-21 [=ders., Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris 1961].

⁴³⁵ Vgl. Golsan, Myth (Anm. 318), 6.

⁴³⁶ Diese wichtige Differenzierung des Gewaltbegriffs wird kritisiert bei: Dewey, Joanna: A Response to René Girard, „Is there Anti-Semitism in the Gospels“, in: Biblical Interpretation 1, Leiden, Boston 1993, (353-356) 353f. Die Verfasserin stellt fest, dass mit diesem Gewaltbegriff die Gewalt der Eliten gegen die Deklassierten nicht erfasst werden kann.

noch nicht in das System integriert⁴³⁷. Auch wenn potentielle Rivalen (z.B. Nachbarn) einander recht ähnlich sind, bedeutet dies nicht, dass ein bestimmtes Verhalten (z.B. laute Musik, Rasenmähen am Samstag) überhaupt vom anderen als negativ und ärgerlich erlebt wird oder dass er oder sie auf dieses Verhalten ihrerseits „automatisch“ mit aggressiven Verhaltensweisen antwortet. Vielmehr kommt es darauf an, dass das fragliche Verhalten als ärgerlich *bewertet* wird und eine erlernte *soziale Erwartung* besteht, in aggressiver Weise auf dieses als ärgerlich empfundene und bewertete Verhalten des Gegenübers zu reagieren⁴³⁸. Es könnte auch die soziale Erwartung bestehen, dass das Verhalten des Gegenübers zu dulden ist.

Das Fehlen dieser Betrachtungsebene gibt dem Ansatz sein mechanistisches Gepräge⁴³⁹, den Anschein einer Zwangsläufigkeit⁴⁴⁰. Diesen Aspekt haben einige Interpretationsansätze zu den Arbeiten Girards hervorgehoben, indem sie sich Begrifflichkeiten der modernen Physik, Biologie oder Systemtheorie bedienen. Demnach hätte Girard in Aufnahme einiger Theoreme der Thermodynamik und der modernen Biologie (Auto-Organisation der Materie, Diffusion der Energie, Entropie) eine Gesellschaft als ein sich selbst stabilisierendes System verstanden. Über die Instrumente Tabuvorschriften, Opferkult und Sündenbockmechanismus kann das autonome System der Gesellschaft Abweichungen des Istzustandes vom friedlichen, strukturierten Sollzustand kontern und seine eigene Existenz verlängern⁴⁴¹. Da jedoch die Arbeiten von Girard die Ebene des Individuums und die Kategorie des individuellen, menschlichen Willens berücksichtigen, möchte ich den Ansatz von Girard nicht im Sinne von „systemtheoretisch“ deuten. Dies alles läuft natürlich auf die Fragen hinaus, wieweit der Mensch determiniert oder zu eigenen Willensentscheidungen fähig ist. Im Grunde ist damit bereits die Frage nach dem Menschenbild bei Girard gestellt. Girard spricht bei aller herben und prinzipiellen Kritik, die er aufgrund seiner These von der Mimesis an jeglicher Form des Individualismus übt, doch häufig von Individuen, auch wenn diese

⁴³⁷ Dies gilt auch für das Begehren: vgl. Schweiker, Gewalt (Anm. 401), 122.

⁴³⁸ Vgl. Klessmann, Ärger (Anm. 380), 55-59.

⁴³⁹ Vgl. etwa Livingston, Models (Anm. 424), 131.186 Anm. 19, der auf Girard, Things Hidden (Anm. 286), 95.96 (vgl. auch Girard, Scapegoating (Anm. 295), 124) hinweist.

⁴⁴⁰ Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 126: „Paradoxically but logically, this intensely conflictual phase, at its most divisive, can become reunitive all of a sudden if it leads not two, not three, not even many, but all the participants without exception to adopt the same enemy through a snowballing of imitation, which the circumstances cannot fail to produce“. Vgl. die Kritik bei Burkert, Homo, 342: „Der Ansatz von Homo Necans hat demgegenüber [scil. gegenüber Girard] den Vorteil, von einer praktischen Notwendigkeit des Tötens auszugehen, statt von einer vielleicht doch vermeidbaren Krisensituation“.

⁴⁴¹ Vgl. Dupuy, Ordres (Anm. 369, 145f.; Atlan, Henri und Dupuy, Jean-Pierre: Mimesis and Social Morphogenesis, in: Lasker, E.G.: Applied Systems and Cybernetics. Proceedings of the International Congress on Applied Systems Research and Cybernetics, Bd. 3, New York 1981, 1263-1268; Ciminna, Vincent Peter: Violence & Sacrifice. An Analysis of Girard's Interpretation of Ritual Action, Ann Arbor 1984 [= Diss. masch., New York 1982], 100ff.304ff. Im Schlussteil der letztgenannten Arbeit bemängelt der Verfasser dann aber selbst die lediglich partielle oder latente Durchführung dieses Ansatzes.

im mimetischen Prozess ununterscheidbar werden⁴⁴².

Gleichwohl hinterlässt der Ansatz von Girard den Eindruck des „Mechanistischen“ insofern, als dass bei Girard eine geringe Anzahl von determinierenden Faktoren mit (scheinbar⁴⁴³) klar umrissenen Vorhersagen zu ihren Auswirkungen verknüpft ist. Girard sieht etwa das erhöhte mimetische Potential von hominiden Gesellschaften mit der gegenüber Tieren gestiegenen Hirngröße verknüpft⁴⁴⁴. Dazu passt die zeitweilige Personifikation der Gewalt, die die Menschen recht determiniert erscheinen lässt⁴⁴⁵ und die von Girard auch ausdrücklich eingeräumt wird⁴⁴⁶. Es scheint mir fraglich, ob sich dies noch mit Girards ursprünglicher Intention vereinbaren lässt, die Menschen für ihre eigene Gewalttätigkeit verantwortlich zu machen⁴⁴⁷.

3.4.1 Exkurs: Besitzt die These von Girard eine historische Dimension?

Bereits hier im Zusammenhang mit der kognitiven Motivationstheorie möchte ich ein wichtiges hermeneutisches Problem bei Girard ansprechen. Es geht mir um die Frage, ob der mimetische Ansatz eine historische Perspektive entwickelt, was z.B. von Burkert ausdrücklich verneint wird⁴⁴⁸. Um mich dieser grundsätzlichen und schwierigen Thematik anzunähern, möchte ich eine Überleitung mit Hilfe der kulturell geprägten Rollen, Werte und Normen versuchen. Diese wurden ja bereits im vorigen Absatz angesprochen. Rollen, Werte und Normen sind keine statistischen Größen. Die kulturanthropologische Forschung hat gezeigt, dass diese dem historischen Wandel unterworfen sind. Dieser Umstand manifestiert sich etwa in der erheblichen Differenz zwischen der antiken mediterranen und der heutigen, nordamerikanischen Kultur⁴⁴⁹.

Unter diesem Blickwinkel des historischen Wandels ist folgende Aussage von Girard für mich bedeutsam, mit der Girard eine Nacherzählung des Ödipus-Mythos einleitet: „Ich präzisiere weder Ort noch

⁴⁴² Vgl. Girard, Theater (Anm. 289), 36f.

⁴⁴³ Wie sich und an welchen Objekten die Aggression entlädt, bleibt nur recht vage bestimmt. Von der Zerstückelung eines Menschen bis zum erzwungenen Exil eines Dichters (siehe unten Anm. 470) reicht die Spannweite möglicher Handlungen.

⁴⁴⁴ Siehe oben Anm. 439.

⁴⁴⁵ Vgl. etwa Girard, Heilige (Anm. 288), 50f.

⁴⁴⁶ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 210: „I would reply to your first question by reminding you that violence, in every cultural order, is always the true subject of every ritual or institutional structure“. Angesichts dieses Befundes lässt sich hier anstelle des literaturwissenschaftlichen Begriffes „Personifikation“ für Girard eher der philosophische und dogmengeschichtliche Begriff Hypostasierung der Gewalt verwenden. Dies umso mehr, als Girard in Fortführung des letzten Zitats die Gewalt mit „Satan“ identifiziert.

⁴⁴⁷ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 214.

⁴⁴⁸ Burkert, Homo (Anm. 108), 342.

⁴⁴⁹ Vgl. die Gegenüberstellung bei: Malina, Bruce T.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Mainz, Stuttgart, Köln 1993, 180-185.

Datum des fiktiven Geschehens. Der Rest wird Sache des guten Willens des Lesers sein. Er wird meine Erzählung automatisch irgendwo in die christliche Welt des 12. bis 19. Jahrhunderts einordnen⁴⁵⁰. Dieser schnell überlesene Satz entfaltet in methodischer Hinsicht eine erhebliche Tragweite. Impliziert er doch, dass der tiefgreifende historische Wandel zwischen dem Hochmittelalter und dem Zeitalter der Industriellen Revolution für den Sündenbockmechanismus belanglos gewesen ist. Mit anderen Worten: Der Sündenbockmechanismus läuft immer und überall auf dieselbe Art und Weise ab. Kollektive Verfolgungen sind kollektive Verfolgungen, sei es der griechischen Antike oder des französischen Hochmittelalters. Der einzige relevante Unterschied besteht für Girard lediglich darin, wie stark die gewalttätige Masse von ihren eigenen Vorwürfen gegen den Sündenbock überzeugt ist⁴⁵¹.

Diese wichtigen Hinweise bei Girard sind zu systematisieren, um eine Antwort auf die oben gestellt Frage nach der historischen Perspektive bei Girard zu erhalten. Dazu bieten sich die Komplementärbegriffe Emik und Etik an, womit die partikulare und die universalistische Perspektive der Forschung gemeint ist⁴⁵². Lässt sich Girard also einer Perspektive zuordnen? Bereits oben wurde gezeigt, dass für die Konstellation des gewalttätigen mimetischen Rivalitätskonfliktes und ihre Lösung historisch wandelbare Rollenvorbilder, Normen, etc. irrelevant sind. Dies bildet quasi eine anthropologische Sperre gegen die partikulare Sicht. In der Theorie befindet sich keine Schnittstelle, um diese partikularen Faktoren (Normen und Werte) zu integrieren. Wichtiger ist aber noch die hermeneutische Argumentation bei Girard. Er entscheidet sich nämlich ausdrücklich dagegen, diese partikulare Sicht aufzunehmen. Und dies geschieht deswegen, weil die soziale Organisation immer bereits auf der Verkennung des Sündenbocks beruhe. Die Perspektive des sozial Integrierten darf nicht aufgenommen werden, weil es sich ja um die Perspektive derjenigen handelt, die gewalttätig auf Kosten des Sündenbocks zu ihrer Organisation gekommen sind und dies verkennen⁴⁵³.

Die partikulare Perspektive muss daher durch eine Hermeneutik des Verdachts (siehe oben) entlarvt werden. Sie kann daher auch keinen modifizierenden Einfluss auf die mimetische Szenerie gewinnen. Allenfalls in sekundären Randbereichen, nämlich der kulturellen Organisation aufgrund des Sündenbockmechanismus, kennt Girard geschichtlichen Wandel, etwa die geschichtliche Entwicklung der Mythen in Richtung Unkenntlichkeit von kollektiver Gewalt und Sündenbock⁴⁵⁴. Vielleicht ist aus diesen

⁴⁵⁰ Girard, Sündenbock (Anm. 309), 46.

⁴⁵¹ Vgl. Girard, Sündenbock (Anm. 309), 57-60. Dieser Wandel beruht allerdings nicht auf dem Sündenbockmechanismus, sondern letztlich auf dem Wirken des Evangeliums, das die verfolgungsspezifischen Vorstellungen schwächt.

⁴⁵² Vgl. dazu ausführlich: Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (FRLANT 185), Göttingen 1999, 31ff.

⁴⁵³ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 17; Girard, Sündenbock (Anm. 309), 38-69.139.

⁴⁵⁴ Vgl. Girard, Sündenbock (Anm. 309), 108f.112-138.

hermeneutischen Gründen der Sündenbockmechanismus bei Girard als eine ‘anthropologische Konstante’ zu begreifen⁴⁵⁵, die sich sämtlichen kulturellen Wandlungen gegenüber, nur nicht dem Offenbarungsgeschehen (siehe unten) gegenüber als resistent erweist.

Die Annahme der Verkenning der eigenen Gewalttätigkeit besitzt wahrscheinlich nicht allein eine Wirkung in Bezug auf die zu untersuchenden Kulturen. Sie könnte zudem auch einen Ansatz der Immunisierung gegen wissenschaftliche Kritik darstellen⁴⁵⁶: Danach gibt es Argumentationen, welche die These vom Sündenbockmechanismus unterstützen. Anderen, „abweichende“ Argumentationen könnte entgegen gehalten werden, dass sie noch in der Verkenning des Sündenbocks und der Gewalttätigkeit befangen seien, womit die These vom Sündenbockmechanismus indirekt wiederum unterstützt würde. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit Girard wird so verunmöglicht⁴⁵⁷, die aber auch mit dem prophetisch-apokalyptischen Gestus, mit dem Girard seine These vorbringt, offensichtlich auch schwer in Einklang zu bringen wäre:

„Diese Wahrheit [der gewaltsamen Verfolgung des Sündenbocks] duldet keinen Kompromiß, und nichts und niemand kann irgend etwas daran ändern. Selbst wenn morgen niemand mehr auf der Erde leben sollte, um sie zu bezeugen, würde diese Wahrheit die Wahrheit bleiben“⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Den Begriff ‘Archetyp’ lehnt Girard allerdings als Bezeichnung für den Sündenbockmechanismus ab: vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 309), 45f.

⁴⁵⁶ Vgl. Herzog, Religionstheorie (Anm. 371), 130f.; Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 352.

⁴⁵⁷ Vgl. dazu: North, Violence (Anm. 417), 22f.26; Rütterswörden, Udo: Das Ende der Gewalt? Zu René Girards Buch, in: Amir, Yehoshua u.a. (Hg.): Der eine Gott der beiden Testamente (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, (247-256) 254 Anm. 33.

⁴⁵⁸ Girard, Sündenbock (Anm. 309), 142.

3.5 Folgerungen für das Verständnis des antiken Ritualopfers bei Girard

Beim Ritualopfer steht bei diesem Deutungsansatz die kathartische Wirkung ganz im Mittelpunkt. Aggressionen entladen sich nach außen, und die Einmütigkeit der Gruppe nach innen wird hergestellt. Andere Zielrichtungen des Opfers sind nicht im Blick: Insbesondere der ökonomische Aspekt des Opfers, die Opferung zum Zwecke der Fleischgewinnung⁴⁵⁹, wird durch Girard von Beginn der Menschheitsentwicklung an für sekundär erklärt. Daher lehnt er auch folgerichtig die hunting - hypothesis (siehe unten) von Burkert ab: „Man is not naturally a carnivore; human hunting should not be thought of in terms of animal predation. [...] What impelled men to hunt was the search for a reconciliatory victim“⁴⁶⁰. Dies wird in der Diskussion vielfach kritisiert: „Nicht erklären kann es [scil. das Sündenbock-Modell von Girard] die große Rolle, die unbestreitbar das feierliche Essen in den real existierenden Tieropfer-Ritualen spielt“⁴⁶¹.

In Aufnahme neuer Forschungsergebnisse zum antiken Opferkult kann weiterhin gefragt werden, inwiefern Girard die antiken Opferkulte als kulturelle Zeichensysteme mit einer hoch entwickelten und ausdifferenzierten Symbolik in seine Theorie integrieren kann. M.E. besteht darin nicht die vorrangige Intention von Girard, weil er so vehement die Einheit aller Riten als Gewaltkanalisation und reinszenierter Ursprungsmord zeigen will. Die Vielzahl und Vielfalt antiker Opferriten soll hier auf den einen sozialen Prozess der aggressiven Mimesis hin transparent werden, der konkreten Erscheinungsform und symbolischen Codierung in ihrem jeweiligen kulturellen und sozialen Kontext wird kaum Interesse geschenkt⁴⁶². Diese Feststellung soll nun an einem Ritualkomplex konkretisiert werden, der bei Girard eine herausgehobene Bedeutung besitzt: der Pharmakos-Ritus.

3.5.1 Exkurs: Der Pharmakos-Ritus bei Girard

Mit dem griechischen Wort *φάρμακος* in seinem negativen wie positiven Doppelsinn „Giftmischer, Zauberer“ wird ein bedeutender Ritualkomplex in der hellenistischen Welt bezeichnet. Ihm wird eine Vielzahl von unterschiedlichen Einzelriten aus verschiedenen Jahrhunderten und aus verschiedenen Orten zugeordnet. Ein gemeinsamer Grundzug könnte vielleicht darin bestehen, dass ein oder mehrere Individuen aus der größeren Gemeinschaft entfernt werden. Die genauen Einzelheiten sind in der altphilologischen Diskussion außerordentlich umstritten. Am deutlichsten erscheint das Ritual in Athen

⁴⁵⁹ Vgl. etwa Lev 17,3f., wo Opfer und Schlachtung miteinander verbunden werden.

⁴⁶⁰ Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 73. Diese Zuordnung wird auch im Hinblick auf die Domestikation wilder Tiere in der frühen Menschheitsgeschichte getroffen. Deren ökonomischer Effekt bleibt gegenüber dem sakrifiziellen stets sekundär: Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 68-73.

⁴⁶¹ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 342; vgl. Burkert, *Problem*, 172; Klauck, *Umwelt* (Anm. 27), Bd. 1, 47. Zwar thematisiert Girard, *Heilige* (Anm. 288), 390f. diesen Aspekt einmal, aber er wird sogleich als Metapher für den Prozess der Gewalt im Opfer dechiffriert. Eigenes Gewicht gewinnt er an keiner Stelle.

⁴⁶² Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 168f. Die Vielfalt der Opferriten kann Girard spöttisch mit den 300 Sorten französischen Käses vergleichen: Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 39f.

anlässlich des alljährlichen Erstlingsfestes der Thargelien am sechsten Tag des Monats Thargelion, nämlich am Vorabend des eigentlichen Festes. Das Fest kann folgendermaßen beschrieben werden:

„On the 6th [des Monats Thargelion], after sacrifice of a ram to Demeter Chloe (‘of green things’) on the Akropolis, the city was ‘cleansed’ by the procession, expulsion, and perhaps ultimate stoning and burning of the Pharmakoi; on the 7th, cereal offerings of various kinds were brought to Apollo, these *θαργήλια*, ‘firstfruits’, giving their name to the whole series of celebrations”⁴⁶³.

Hier kann es lediglich darum gehen, dasjenige Bild vom *φάρμακος* zu referieren, das Girard zeichnet. Der Pharmakos-Ritus kommt eine herausgehobene Bedeutung für den Ansatz von Girard zu, weil der französische Literaturkritiker hier den psycho-sozialen Phänomenkomplex, den er mit dem Begriff Sündenbockmechanismus beschreibt, außergewöhnlich deutlich vorfindet. Die folgende Auflistung zeigt die Eigenschaften des Pharmakos und die Handlungen, die nach Girard in seinem Werk „Das Heilige und die Gewalt“ am Pharmakos ausgeübt werden:

Element	Seite(n)
- von der Stadt Athen für Krisensituationen bereitgehalten	20, 142
- wurde überall herumgeführt, um die Unreinheit aufzunehmen	142, 422
- Sexualorgane mit Ruten ausgepeitscht	147, 424
- Spott, Beschimpfungen, Gewalttätigkeit gegen ihn	143
- das ganze Volk anwesend bei der Wegführung oder Tötung	142
- Tötung bzw. Hinrichtung	145, 422
- wird ins Exil geschickt	431, 439
- Nähe zur Todesstrafe	439
- Aussetzung der Frevler / andere Bestrafung	455
- Ambivalente Haltung zum Pharmakos: verachtenswert und schuldig, zugleich religiöse Verehrung	142f.
- Verbrecher, Unangepaßter oder Kastenloser, bzw. Abschaum der Menschheit	24, 446
- wird ausgewählt (= unfreiwillig)	446

Aus dieser Aufstellung lässt sich m.E. folgendes schließen. Girard interpretiert das antike Pharmakos-Ritus vorwiegend unter zwei Gesichtspunkten: zum einen im Hinblick auf ihren Anlass, nämlich eine soziale Krise, und vor allem im Hinblick auf die gemeinsame Gewalt der Gemeinschaft, die sich in Vertreibung oder Hinrichtung der Pharmakoi ausdrückt.

a) **In welcher sozialen Situation greift die Gemeinschaft auf den Pharmakos-Ritus zurück?** Wie oben dargestellt, beinhaltet der Sündenbockmechanismus, also die gewaltsame Ausstoßung eines

⁴⁶³ Woodhouse, W.J.: Scapegoat (Greek), in: *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Bd. 11, Edinburgh, New York 1934, (218-221) 218; Vgl. zu dem gesamten Problemkreis zudem: Gebhard, V.: Thargelia, in: PRE, Zweite Reihe, Bd. V/2, Stuttgart 1934, Sp. 1287-1304; Burkert, Walter: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, 139-142; Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 44f.

einzelnen Individuums oder einzelner Individuen aus der Gemeinschaft, eine soziale Krise der gegenseitigen Rivalität, die Girard Opferkultkrise nennt. Auf diese soziale Krise wird häufig mittels Einkleidungen in Gestalt von Pest, Flut, Hungersnöte, etc. Bezug genommen (s.o.). Diese Krisen veranlassten die Gesellschaften, ein oder mehrere Individuen gewaltsam aus der Gemeinschaft auszustoßen (s.o.). Folglich setzt Girard - wie für andere Riten auch - auch ebenso für den Pharmakos-Ritus eine soziale Krisensituation, z.B. der athenischen Gesellschaft, voraus (vgl. Tabelle)⁴⁶⁴. In den Beiträgen Girards wird allerdings nicht auf den gut dokumentierten kalendarischen Vollzug des Pharmakos-Ritus, etwa in Athen alljährlich am Vorabend des Erstlingsfestes am siebenten Tag des Monats Thargelion (s.o.), hingewiesen. Auch an anderen Orten und Kulturen lassen sich ähnliche, kalendarisch bestimmte Feste der jahreszeitlichen Erneuerung nachweisen⁴⁶⁵. Denklogisch ist aber die soziale Krise kaum mit einem bestimmten Datum nach dem Kalender verbunden. Allein höchstens sehr zufällig ergibt sich eine Koinzidenz von sozialer Krise und kalendarisch bestimmten Zeitpunkt des Ritus. Die Motivation bei einer akuten gesellschaftlichen Bedrohung wie der Pest scheint mir von der Motivation aufgrund des tradierten Festkalenders abzuweichen. Bei der Spannung im Quellenmaterial zwischen einem jahreszeitlich und einem durch den Augenblick der sozialen Krise bestimmten Zeitpunkt des Pharmakos-Ritus⁴⁶⁶ kann sich Girard auf einen Teil der Quellen stützen, die explizit die Verknüpfung von Pharmakos-Ritus und sozialer Ausnahmesituation vornehmen:

„Voraussehend wie sie war, unterhielt die Stadt Athen auf eigene Kosten eine Reihe von Unglücklichen für derartige Opferungen. Im Notfall, d.h. wenn eine Katastrophe - Epidemie, Hungersnot, fremde Invasion, interner Zwist - über die Stadt hereinbrach oder hereinzubrechen drohte, dann gab es immer einen *pharmakos*, der der Gemeinschaft zur Verfügung stand“⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 142.

⁴⁶⁵ Vgl. Bremmer, Jan: Scapegoat Rituals in Ancient Greece, in: Harvard Studies in Classical Philology, Bd. 87, Cambridge, London 1983, (299-320) 318-320. Vgl. ferner die „Vertreibung des Hungers“ βουλήμιου ἐξέλασις bei Plutarch, Quaest. Conv VI 8 (handgreifliche Vertreibung eines häuslichen Sklaven; vgl. Woodhouse, Scapegoat (Anm. 463), 221) und das späte, nachovidische „Winteraustreiben“ eines im Felle gekleideten Mannes aus Rom gemäß Cal. Philocal. Lyd. De mens. 49W; vgl. Heichelheim, Fritz Moritz: Mars, in: PRE, Bd. XIV/2, Stuttgart 1930, (1919-1964) 1929.

⁴⁶⁶ Vgl. Deubner, Ludwig: Attische Feste, Berlin 1956 [=Berlin 1932], 183f.; Woodhouse, Scapegoat (Anm. 463), 220.

⁴⁶⁷ Girard, Heilige (Anm. 288), 142. M.E. scheint Girard hier auf eine wichtige, allerdings erst byzantinische Quelle zum Pharmakos-Ritus anzuspielen, ohne das allerdings zu explizieren: Scholia in Aristophanis Equitem 1136, c.1 des Johannes Tzetzes (1110-1180):

δημσίους λέγει τοὺς λεγόμενους φαρμακοὺς, οἵπερ καθαίρουσι τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ. ἱτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγγενεῖς καὶ πένητας καὶ ἀχρήστους, καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λιμοῦ λέγω ἢ τοιούτου τινός ἔθνον τούτους ἔνεκα καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος καὶ τῆς ἑαυτῶν κακίας καὶ θεραπείαν εὐρεῖν τοῦ ἐπικειμένου κακοῦ. οὗς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα. Μέμνηται τούτων ἐν Βατράχοις οἷσιν ἡ πόλις πρὸ τοῦ οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκὴ ἀδίως ἐχρήσατ' ἄν.

Öffentliche nennt man die sogenannten Zauberer, die die Städte reinigen durch den Mord, der an ihnen

Für die rituelle Steinigung in Krisenzeiten (z.B. Pestepidemie) existiert noch ein literarisches Beispiel in der *Vita Apollonii* des Philostrat (4.10), das aber in der Stadt Ephesus angesiedelt ist⁴⁶⁸. Eine genauere Interpretation von Girard wird allerdings feststellen müssen, dass für Girard auch diejenigen Riten sich letztlich durch den Sündenbockmechanismus geprägt erweisen, bei denen eine jahreszeitliche Thematik wie der Vegetationszyklus im Vordergrund zu stehen scheint⁴⁶⁹.

- b) **Tötung oder Vertreibung des Pharmakos?** Auch im Hinblick auf die Handlungen am Pharmakos ergibt sich ein disparates Bild, und dies bereits bei Girard selbst: Eine Argumentationsrichtung impliziert eine beachtliche Offenheit des Aggressionsbegriffes bei Girard. Der Dichter Sophokles wird als Pharmakos nicht etwa getötet, sondern ins Exil geschickt⁴⁷⁰. Andere Pharmakoi erleiden hingegen physische Übergriffe bis hin zur Tötung⁴⁷¹: „Nachher wurde er [der Pharmakos] dann weggejagt, oder man tötete ihn in einer Zeremonie, an der das ganze Volk teilnahm“⁴⁷². Diese Offenheit hindert allerdings Girard nicht, die Einheit sämtlicher ritueller Formen im Ursprungsereignis (einmütige Tötung des Sündenbocks, s.o.) zu konstatieren:

„Wenn der Leser, der uns bis hierher gefolgt ist, nicht mehr glaubt, er hätte es mit einem heterogenen Ganzen [der rituellen Formen] zu tun, wenn er mit uns der Meinung ist, das versöhnende Opfer liefere den Schlüssel zu diesen scheinbaren Bizzarrerien und enthülle eine Einheit, dann ist unsere Aufgabe beendet“⁴⁷³.

Wie Freud in „Totem und Tabu“ will Girard die Vielzahl der rituellen Formen und symbolischen Codierungen auf einen realen Ursprungsmord hin durchsichtig werden lassen⁴⁷⁴.

verübt wird. Die Athener unterhielten nämlich gewisse sehr niedrig geborene, arme und unbrauchbare Menschen, und in einem Augenblick, wenn sie der Stadt Nutzen brächten, nämlich einer Hungersnot oder etwas ähnlichem, schlachtete man diese, um von der Befleckung und ihrer Untat gereinigt zu werden und um Linderung des drückenden Übels zu finden. Diese nannten sie auch Auswurf. Es finden diese Erwähnung in den *Fröschen*: „Die man hier zu anderer Zeit nicht gebraucht als Sündenböcke hätte bei dem Sühnungsfest“.

Mit dem letzten Satz zitiert der gelehrte Kommentar aus einem anderen Werk des Aristophanes: Aristophanes, *Ranae*, 732f. Übersetzung bei: Seeger, Ludwig: Aristophanes. Sämtliche Komödien (Bibliothek der Alten Welt), Bd. 2, Zürich 1953, 226. Griechische Quelle bei: Hall, F.W. und Geldart, W.M. (Hg.): *Aristophanis Comoediae*, Bd. 2, Oxford 1962.

⁴⁶⁸ Vgl. die leicht zugängliche Übersetzung bei: Stegemann, Tod (Anm. 6), 135. Die Historizität dieses Berichts wird angezweifelt bei: Bremmer, *Scapegoat Rituals* (Anm. 465), 316f. Dort weitere Literatur.

⁴⁶⁹ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 375.

⁴⁷⁰ Vgl. Girard, *Scapegoating* (Anm. 295), 122f.; Girard, *Heilige* (Anm. 288), 431.

⁴⁷¹ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 142-145.147f.161f.

⁴⁷² Girard, *Heilige* (Anm. 288), 142.

⁴⁷³ Girard, *Heilige* (Anm. 288), 425. Vgl. auch Girard, *Heilige* (Anm. 288), 447f.: Erst mit ihrer Degeneration weichen die Riten stärker voneinander ab, werden die Klassifizierungen wichtig.

⁴⁷⁴ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 281-314; Heusch, *Sacrifice* (Anm. 356), 17.

c) **Details des Pharmakos-Ritus:** Für Girard steht in seinen Arbeiten die Szene des Ursprungsmordes ganz im Mittelpunkt, während die rituellen Details der verschiedenen Ausprägungen des Pharmakos-Ritus eher in den Hintergrund treten. Eine ganze Reihe dieser Details werden zwar am Rande erwähnt, allerdings nicht an den Quellen diskutiert. Als ein Detail des Pharmakos-Ritus erwähnt Girard zum Beispiel, das Geschlechtsorgan des Pharmakos werde „gepeitscht“⁴⁷⁵. Dieses Ritualelement ist für die athenischen Thargelien, eines Vorerntefestes am siebenten Tag des Sommermonats Thargelion⁴⁷⁶, belegt. Gemeint sind die sieben Schläge mit Zwiebeln, Feigenruten u.a. gegen das Geschlechtsorgan des Pharmakos⁴⁷⁷, die den beiden geschmückten Menschen nach ihrer Heraustreibung aus der Stadt beigebracht werden als Höhepunkt der Begehung am Vorabend des eigentlichen Thargelienfestes. Dieses Detail ist bereits das sechste Jahrhundert vor der Zeit durch seine Erwähnung bei dem Dichter Hipponax gesichert⁴⁷⁸ und wird beim byzantinischen Gelehrten Ioannes Tzetes (12.Jh n. Chr.) bestätigt⁴⁷⁹. Allerdings weist gerade die Erwähnung bei Hipponax auf ein ionisches Spezifikum des Pharmakos-Ritus hin, während dieses Detail für das bei Girard im Vordergrund stehende Athen eher zweifelhaft ist⁴⁸⁰. Das weitere Schicksal der Pharmakoi bei den Thargelien ist in der Forschung sehr umstritten, zumal den älteren Quellen lediglich das Fortschicken aus der Polis wichtig zu sein scheint⁴⁸¹. Auch zur sozialen Herkunft und wirtschaftlichen Unterhaltung durch die

⁴⁷⁵ Girard, Heilige (Anm. 288), 424.

⁴⁷⁶ Vgl. zur Übersicht: Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 44f. Eine recht ausführliche Darstellung ist geboten bei: Deubner, Feste (Anm. 466), 179-198; Nilsson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V.2.1), 3. Aufl., München 1992 [=München 1967], 107-110.

⁴⁷⁷ Vgl. Tzetes Chil. 5, 733f.: ἐπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον εἰς τὸ πέος σκίλλαις, συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων. Übersetzung: „Dann schlugen sie ihn siebenmal aufs Zeugungsglied mit Zwiebeln und wilden Feigen und was noch sonst wächst an wilden Bäumen“ (Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 44).

⁴⁷⁸ Vgl. Degani, Hentzius: Hipponactis testimonia et fragmenta (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1991, 29f.: βάλλοντες ἐν λειμῶνι καὶ ῥαπίζοντες κράδησι καὶ σκίλλῃσιν ὥσπερ φαρμακόν (Hipponax, Iamborum Liber I, 6); auch die Siebenzahl der Schläge bleibt nicht unerwähnt: φαρμακὸς ἀχθεὶς ἐπτάκις ἀπισθεῖν (Hipponax, Iamborum Liber I, 30; Degani, Hipponactis, 46).

⁴⁷⁹ Bremmer, Scapegoat Rituals (Anm. 465), 300f.

⁴⁸⁰ Vgl. Gebhard, Thargelia (Anm. 463), Sp. 1292.

⁴⁸¹ Vgl. Lys. 6,53: ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπόμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι. Für die Klärung des Schicksals der Pharmakoi ist die Frage der Historizität von Tzetes, Chil. 5, 735-737 relevant, wo allein mit der Verbrennung auch die Tötung der Pharmakoi vorausgesetzt ist. Den Tod der Pharmakoi wird angenommen von: Woodhouse, Scapegoat (Anm. 463), 218-221. Nilsson, Geschichte (Anm. 476), 109 erklärt diese Frage für irrelevant. Deubner, Feste (Anm. 466), 183f.185f. verneint mit literarkritischer Argumentation den Tod der Pharmakoi für die athenischen Thargelien und für Abdera. Bremmer, Scapegoat Rituals (Anm. 465), 315-318 nimmt generell lediglich die Vertreibung der Pharmakoi an. Etwa

Gemeinschaft bieten die Quellen ein recht uneinheitliches Bild. Dass in Athen soziale Außenseiter generell auf Kosten des Staates für solche Handlungen bereitgehalten wurden, lässt sich den Quellen kaum entnehmen⁴⁸², die den Unterhalt der Pharmakoi recht unterschiedlich charakterisieren⁴⁸³: Einige Pharmakoi scheinen eine gewisse Zeit luxuriös bewirtet worden zu sein, andere Pharmakoi erhielten lediglich eine kärgliche Mahlzeit, z.T. wurden Verbrecher⁴⁸⁴ lediglich länger bis zum Ritus aufbewahrt.

Auf die immense Datenfülle zum Pharmakos-Ritus bietet Girard in seinen Arbeiten also lediglich einen recht eingeschränkten Blick, der einige Punkte auch ganz auslässt wie z.B. den jahreszeitlichen Kontext bei den Thargelien oder die eigenartige Pflanzensymbolik bei diesem Fest⁴⁸⁵ oder die überlieferungsgeschichtlichen Probleme. Der für Girard wichtige Zusammenhang von sozialer Krise und Pharmakos-Ritus mit Hinrichtung begegnet etwa erst in byzantinischen Quellen (s.o.).

Dieser eingeschränkte Blick auf sozialen und kulturellen Kontext von Ritualen lässt sich auch im Hinblick auf weitere Rituale feststellen: Im Falle der afrikanischen Inthronisationsriten des Swazi-Königs⁴⁸⁶ ist dies bemerkt und zudem scharf kritisiert worden. Auf die Schöpfungs-Symbolik bei diesem Ritus geht Girard nicht näher ein⁴⁸⁷. Weiterhin kann hier Girards Verhältnis zur empirischen ethnologischen Arbeit angesprochen werden. Girard selbst hat - soweit ich sehen kann - keine empirischen Feldstudien (*'fieldwork'*) nach Art der *social anthropology* eines E.E. Evans-Pritchard durchgeführt, sondern bedient sich der angegebenen ethnologischen Sekundärliteratur⁴⁸⁸.

Was für jede wissenschaftliche Beschäftigung mit Texten anzuraten ist, gilt darum im Ergebnis auch hier: Bei der Rezeption des Ansatzes von Girard sollten seine Leser und Leserinnen eine durchaus kri-

abweichende Texte sollen als Mythen die Ritualhandlung verdeutlichen. Die referierten Thesen mögen zeigen, wie kontrovers die wissenschaftliche Diskussion zu diesem Einzelproblem geführt wird.

⁴⁸² Hipponax etwa macht sich über die schlechte Verpflegung der Pharmakoi lustig; vgl. den Nachweis bei Bremmer, *Scapegoat Rituals* (Anm. 465), 305. Im Zusammenhang der Thargelien erhalten die beiden Pharmakoi jedenfalls nur einmal τὸν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μᾶζαν καὶ ἰσχάδας „Käse, Brot und trockene Feigen“: vgl. Tzetzes, *Chil.* 5,732; Hipponax, *Iamborum incerti Libri*, 28 (Degani, *Hipponactis*, 44).

⁴⁸³ Vgl. Bremmer, *Scapegoat Rituals* (Anm. 465), 305; Deubner, *Feste* (Anm. 466), 186f.

⁴⁸⁴ Vgl. Porphy., *De Abstin.* II, 54; Woodhouse, *Scapegoat* (Anm. 463), 221: Nach dieser Quelle wurde auf Rhodos ein zum Tode verurteilter Krimineller bis zu seiner Hinrichtung anlässlich des Festes Kronia aufbewahrt.

⁴⁸⁵ Vgl. dazu Bremmer, *Scapegoat Rituals* (Anm. 465), 308-313.

⁴⁸⁶ Vgl. dazu Girard, *Heilige* (Anm. 288), 155-168. Dieses Ritual kann Girard auch als „afrikanischen pharmakos“ bezeichnen: Girard, *Heilige* (Anm. 288), 162.

⁴⁸⁷ Vgl. Heusch, *Sacrifice* (Anm. 356), 106f. Diesen Ethnologen hat Girard bei seiner Darstellung des Rituals - quasi als „Gewährsmann“ - zitiert: Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 155.158.

⁴⁸⁸ Vgl. die Literaturangaben bei: Girard, *Heilige* (Anm. 288), 155-168. Eine kritische Auseinandersetzung mit der *social anthropology* begegnet allerdings recht selten: Vgl. Girard, *Scapegoating* (Anm. 295), 108; Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 65-68.

tische Position einnehmen. Girard bietet zwar eine mögliche Interpretation antiker Riten wie des Pharmakos-Ritus, aber eben auch nur eine mögliche Interpretation und nicht den Konsens der altphilologischen Forschung oder gar eine Tatsachendarstellung. Und es erleichtert die kritische Auseinandersetzung nicht, dass die Diskussion der historischen Quellen und der altphilologischen Fachpositionen zum Thema nahezu vollständig fehlen. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Sachverhalten, Quellen oder wissenschaftlichen Positionen, die sich seinem Deutungsansatz nicht integrieren lassen, fehlt in seinen Beiträgen ganz überwiegend.

3.6 Ergebnis

Girard nimmt für sich in Anspruch, das allgemein gültige soziale Modell religiöser Prozesse entdeckt zu haben. Aber es geht Girard offenkundig um mehr, als mit seinem Werk eine Beschreibung der Wirklichkeit zu erstellen, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ausgestattet ist. Ihm geht es um die Wahrheit in einem zutiefst religiösen Sinne. Mit seinem Werk sieht sich Girard an dem Prozess beteiligt, in dem sich diese Wahrheit durchsetzt⁴⁸⁹. Folglich weist er auch hermeneutische Einwendungen - aus Respekt vor der Wahrheit und den Opfern - ab⁴⁹⁰.

Dieses Modell in seiner Allgemeingültigkeit zeigt sich sehr deutlich am anthropologischen Konstrukt einer gewalttätigen Mimesis und damit an der biologischen Grundausstattung des Menschen orientiert. Das Modell vom Sündenbockmechanismus erweist sich folglich auch resistent gegenüber sozialen oder kulturellen Veränderungen: Zwar wirkt der Sündenbockmechanismus massiv auf das soziale Zusammenleben der Menschen ein, in umgekehrter Richtung findet aber keine Beeinflussung statt. Der Sündenbockmechanismus läuft unmodifiziert von den je unterschiedlichen kulturellen Werten, Normen und symbolischen Universen einer Gesellschaft ab, egal ob in der Antike, dem Mittelalter oder der Moderne⁴⁹¹. Demzufolge kann der Ansatz von Girard m.E. auch nicht 'kulturanthropologisch' im engeren Sinne⁴⁹² genannt werden.

Lediglich auf der Ebene der 'Produkte' des Sündenbockmechanismus ereignet sich historischer Wandel: Dieses Modell begegnet der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Forschung nämlich in unendlich vielen verschiedenen mythischen und kultischen Einkleidungen. Weil die Gesellschaften ihre eigene Gewalttätigkeit nicht wahrnehmen und anerkennen können, reproduzieren sie ihre jeweilige Gründungsgewalt in den verschiedenen Opferkulten und verschleiern sie in den bizarrsten Mythen bis zur Unkenntlichkeit. So will Girard die ungeheure Fülle an Riten und Mythen in sein Modell integrieren und damit dem Vorwurf des Reduktionismus begegnen⁴⁹³, für den diese Deutung Ansatzpunkte liefert: „Es mag aber inzwischen klar geworden sein, daß Girards ‚große Theorie‘ das Risiko des Reduktionismus in sich trägt, insofern sie versucht, jede Form kultureller Bedeutung in den Grenzen eines einzelnen Sozialmechanismus auszuführen“⁴⁹⁴. Nachfolgend versuche ich eine Definition des rituellen Opfers nach Girard:

⁴⁸⁹ Vgl. etwa Girard, Sündenbock (Anm. 309), 141f.; Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 10f., der durch den Ansatz von Girard eine neue wissenschaftliche Synthese aller bislang getrennten Einzelwissenschaften und damit ein neues Paradigma entstehen sieht.

⁴⁹⁰ Vgl. Girard, Sündenbock (Anm. 309), 145f. zur Frage der Wissenschaftlichkeit seiner These.

⁴⁹¹ Vgl. aber die Hinweise zur vielleicht „heilsgeschichtlichen“ Argumentation Girards unter Nr. 3.7.

⁴⁹² Vgl. die Erläuterung von: Stegemann, Wolfgang: Einführung, in: Malina, Bruce J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 7-14.

⁴⁹³ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 43f; Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 36. Dieser Vorwurf wurde z.B. in der Diskussion durch Smith vertreten: Vgl. Girard, Scapegoating (Anm. 295), 130.135f.136f.

⁴⁹⁴ Schweiker, Gewalt (Anm. 401), 121.

Das Opfer ist zunächst die am Opfer ausgeübte Gewalt der Opferer, die das Opfer vernichtet. Im Opfer einigen sich die Opferer, entgehen so ihrer eigenen Gewalt und machen das Opfer in ihrer Verehrung unsterblich⁴⁹⁵. Die Gewalt entsteht als in Konkurrenzsituationen aufgestauter sozialer Handlungsdruck, der auf die Beseitigung des sozialen Konkurrenten gerichtet ist.

Auch wenn in dieser Analyse zahlreiche kritische Anfragen an das Opferverständnis Girards wegen seines anthropologischen Hintergrundes geäußert worden sind, so soll die Bedeutung dieses Ansatzes gerade auch für die neutestamentliche Diskussion betont werden, die ich vor allem in drei Punkten sehen will:

- Das antike Ritualopfer kann keineswegs als lächerlicher und überdies überflüssiger ‘Kropf’ antiker Gesellschaften verstanden werden. Girard hat im Gegenüber zu philosophischen Positionen Kant-scher⁴⁹⁶ oder strukturalistischer Prägung⁴⁹⁷, die das Opfer wegen seiner Wirkungslosigkeit bezüglich einer Gottheit (transzendente Dimension) marginalisieren, das Opfer als wichtigen, bzw. integralen Bestandteil menschlicher Gesellschaft und Kultur (soziale Dimension) herausgestellt. Diese These wird besonders für antike Gesellschaften zutreffen.
- Zum anderen lenkt Girard damit die Aufmerksamkeit von der Opfertheologie weg auf soziale Bezüge und Funktionen, wie sie hinter dem Opfer stehen, auch wenn dies wohl nicht stets der Sündenbock-mechanismus sein wird.
- Zum dritten kann das Opfer, zumal das Sühnopfer, eine sehr destruktive, gewalttätige Handlung darstellen, was in der theologischen Diskussion nur selten wahrgenommen wird.

Es ist die große Stärke dieser Theorie (und die Vehemenz dieser Einsicht vielleicht gleichzeitig ihre Schwäche), dass sie den Blick auf soziale Konfliktsituationen als mögliche Ursache des rituellen Opfers lenkt und überhaupt zunächst einmal die im Opfer agierte Gewalt wahrnehmen lässt. Finlan schlägt daher vor, zwischen einer einseitigen, monokausalen Religionstheorie Girards einerseits und einer durch Girard inspirierten Exegese andererseits zu unterscheiden⁴⁹⁸.

So kann denn gefragt werden, ob die Verwendung der Opferkultmetaphorik zur Interpretation des Todes Jesu nicht mit der spezifischen sozialen Situation in Zusammenhang steht, in der sich die angesprochene

⁴⁹⁵ Vgl. die Definition bei: Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 226: „What sacrifices the victim is the blow delivered by the sacrificer, the violence that kills the victim, annihilating it and placing it above everything else by making it in some sense immortal“.

⁴⁹⁶ Kant hält den Opferkult schlicht für Aberglauben: Vgl. Kant, *Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 1974, 230f.: „Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; [...]. Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich bloße Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist, (d.i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können“.

⁴⁹⁷ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 17.

⁴⁹⁸ Vgl. Finlan, *Background* (Anm. 159), 26f.

Gemeinde befindet. Will Paulus etwa mit der Opfer- und Sühnemetaphorik auf Konflikte in den Gemeinden einwirken, um ein friedvolles Miteinander in den Gemeinden wieder zu ermöglichen? Anstelle der zahlreichen Versuche, die Gegner des Paulus und die verschiedenen „Parteiungen“ theologisch zu identifizieren und zu beschreiben, wird hier eher nach den kollektiven Handlungsmustern der Gruppen und nach sozialen Krisen gefragt. Deshalb soll - nach einem kurzen Referat zum grundsätzlichen Verhältnis Girards zur neutestamentlichen Literatur - eine Anwendung des Ansatzes von Girard auf die Opfer- und Sühnemetaphorik im 1.Korintherbrief dargestellt und diskutiert werden.

3.7 Die jüdisch-christliche Tradition bei Girard

3.7.1 Überblick

Das vorherige Kapitel mit seinem anthropologischen Schwerpunkt könnte leicht den Eindruck erwecken, Girard hätte zu allen Kulturen und Religionen ein gleich distanziertes Verhältnis, indem er allein von einem anthropologischen Standpunkt aus argumentiert. Dies ist aber nicht der Fall. Er nimmt keinen neutralen Standpunkt ein. Girard bezeichnet die jüdisch-christliche Tradition, insbesondere die Passionsgeschichte der Evangelien, als die Quelle seiner Erkenntnisse, ja als Offenbarung. Die Evangelien mit der Passionsgeschichte enthüllen als einzige Texte der gesamten Menschheitsgeschichte die Wahrheit über den Sündenbockmechanismus in seiner ganzen Tragweite: Einerseits erleidet Jesus in seiner Passion das typische Schicksal eines Sündenbocks⁴⁹⁹: Er ist ein bloßes Opfer für die Gewalt der Masse⁵⁰⁰, und dies verbindet die Passion mit allen Gründungsmorden zu allen Zeiten. Andererseits besteht ein wesentlicher Unterschied zu den übrigen Gründungsmorden. Der Text der Passion enthüllt diesen Zusammenhang, den Sündenbockmechanismus⁵⁰¹:

„For the gospel text to be mythic in our sense, it would have to take no account of the arbitrary and unjust character of the violence which is done to Jesus. In fact the opposite is the case: the Passion is presented as a blatant piece of injustice. Far from taking the collective violence upon itself, the text places it squarely on those who are responsible for it. To use the expression from the ‘Curses’, it lets the violence fall upon the heads of those to whom it belongs: ‘Verily I say unto you, All these things shall come upon this generation’“⁵⁰².

Diese Enthüllung kann nach Girard nicht ohne Folgen bleiben. Sie eröffnet die Möglichkeit einer gewaltfreien Gesellschaft⁵⁰³ und stellt den Beginn einer Entwicklung dar, welche die auf dem gewalttätigen Sündenbockmechanismus gegründete Gesellschaftsordnung langfristig zusammenbrechen lässt: „There is an end to cyclical history, for the very reason that its mechanisms are beginning to be uncovered“⁵⁰⁴.

⁴⁹⁹ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 167.

⁵⁰⁰ Es ist Girard sehr wichtig, dass für den Tod Jesu in erster Linie die gewalttätige Masse verantwortlich ist und weniger irgendwelche herausgehobenen Institutionen, seien sie nun römischer oder jüdischer Art: vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 167.

⁵⁰¹ Zu einem konträren Ergebnis bei ähnlichem Ansatz kommt allerdings: Mack, Burton L.: *The innocent Transgressor: Jesus in early Christian Myth and History*, in: McKenna, Andrew (Hg.): *René Girard and Biblical Studies* (Semeia 33), Philadelphia 1985, (135-165) 154-157. Der Verfasser hält auch die Evangelien für Mythen im Sinne Girards. Dies bedeutet, dass die Evangelien aus der Sicht der jungen christlichen Gemeinde verfasst wurden, die ihre Herkunftsgemeinschaft, nämlich das Judentum verfolgte. Zu dieser Position, auf die hier nur hingewiesen werden kann, vgl. die heftige Kritik bei: Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 64.197f.

⁵⁰² Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 170.

⁵⁰³ An dieser Stelle ist im Besonderen die Interpretation des Königreichsverkündigung Jesu durch Girard auszuwerten: vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 196-202

⁵⁰⁴ Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 206.

Die wenigen Hinweise lassen erkennen, dass diese Lektüre der jüdisch-christlichen Überlieferung und zumal der Evangelien die hermeneutische Basis für den Ansatz von Girard darstellt. Auch die eher anthropologische Perspektive des Hauptwerkes „Das Heilige und die Gewalt“ ändert daran nichts. Sie stellt lediglich die eine Seite des Ansatzes dar, dessen notwendige Ergänzung in dem anderen Hauptwerk „Things Hidden since the Foundation of the World“ und seiner Lektüre der jüdisch-christlichen Überlieferung gesehen werden muss⁵⁰⁵. Und diese Lektüre engagiert sich nicht allein auf dem Gebiet der Exegese, sondern greift mit ihren Konsequenzen weiter auf das Gebiet der christlichen Dogmatik aus, worauf im Folgenden kurz hinzuweisen ist.

Girard greift einige Lehraussagen der christlichen Dogmatik auf (besonders die Engellehre⁵⁰⁶, die Jungfrauengeburt⁵⁰⁷ und die Aussage der divina natura Christi⁵⁰⁸) und kann sie mit Hilfe seines Ansatzes neu interpretieren⁵⁰⁹. Von einem traditionellen Bestandteil christlicher Dogmatik grenzt sich Girard allerdings deutlich ab: von der Deutung des Todes Jesu als eines Sühnopfers, die er prägnant bei Anselm, ohne ihn allerdings zu erwähnen, ausformuliert findet⁵¹⁰. Er will demonstrieren, dass diese Deutung keinerlei Anhalt am Text der Evangelien selbst hat. Der Text der Evangelien entlarve nämlich unmissverständlich nicht das Objekt der Gewalt, nämlich Jesus, oder irgendeine himmlische Macht, sondern die Masse⁵¹¹ (mit den an sich unbedeutenden Exponenten Pharisäer, Hohepriester, Pilatus) als den wirklichen Verantwortlichen für die Gewalt. Der Bericht dieser Gewalttat führt darum zur Erkenntnis der eigenen Gewalttätigkeit. Sie kann darum auch keine kathartische Wirkung auslösen⁵¹² und nicht in der Begrifflichkeit des Opferkultes interpretiert werden. Vielmehr durchbricht er als Offenbarungsgeschehen den Zirkel von Krisis, Gewalttat und Verknennung (s.o.)⁵¹³.

⁵⁰⁵ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 176f.

⁵⁰⁶ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 190-196.

⁵⁰⁷ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 220-223.

⁵⁰⁸ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 215-220.

⁵⁰⁹ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 224: „I feel that the non - sacrificial reading brings all the great canonical dogmas back into play, making them intelligible by articulating them more coherently than has been possible up to now“.

⁵¹⁰ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 182. Ob dieses Referat von Anselms „Cur deus homo“ in vier Sätzen dem Ansatz gerecht werden kann oder überhaupt nur will, möchte ich dahingestellt sein lassen. Vgl. dazu im Übrigen: Mühlenberg, Dogma (Anm. 1), 562-566; Track, Joachim: Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, (140-167.257-262) 153f.

⁵¹¹ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 167. Vom historischen Standpunkt aus ist dadurch die Rolle der römischen Besatzungsmacht allerdings zu gering gewichtet: vgl. Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte (Anm. 24), 187.

⁵¹² Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 182-185.193f.

⁵¹³ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 167-170. In seiner Argumentation besitzt die religiöse Anschau-

Ohne Girards Deutung der Evangelien hier breiter referieren zu können, so deuten bereits diese wenigen Bemerkungen an, dass sich für Girard eine Deutung des Todes Jesu in der Begrifflichkeit des Opferkultes von selbst verbietet. Sie hat für ihn auch keinen Anhalt am Text des Neuen Testaments⁵¹⁴, mit der Ausnahme des Hebräerbriefes und seinem Theologumenon des hohepriesterlichen Opfers Christi (Hebr 9,22-26;10,11-14). Gegenüber dem gerade herausgestellten Offenbarungsgeschehen in Königreichsverkündigung und Passion Jesu wird diese Deutung des Hebräerbriefes negativ bewertet: „The sacrificial reading is basically a form of regression - slight but consequential - to the notions of the Old Testament“⁵¹⁵.

Auch wenn die sakrifizielle Deutung des Hebräerbriefes sich deutlich von der übrigen Opferkulttheologie unterscheiden sollte, verbleibt sie nach der Ansicht Girards letztlich im Rahmen dieser Theologie, also in der Verkennung des „Sündenbocks“ befangen⁵¹⁶. Später hat GIRARD den Hebräerbrief allerdings differenzierter interpretiert⁵¹⁷:

„Meiner Meinung nach gelingt es dem Hebräerbrief nicht, die wahre Einzigartigkeit der Passionsgeschichte herauszuarbeiten; er bemüht sich jedoch darum und trifft das Wesentliche, wenn er den Tod Christi als jenes vollkommene und endgültige Opfer darstellt, das alle anderen Opfer als überholt, also alle späteren opferkultischen Unterfangen als unannehmbar darstellt“⁵¹⁸.

Angesichts dieses abwertenden Urteils überrascht es daher nicht, dass Girard der Exegese der Deutung des Todes Jesu mittels Opfermetaphorik keinen prominenten Stellenwert in seinem Werk zugebilligt hat.

ung eines von gewalttätigen Impulsen völlig freien Gottesbildes eine prominente Position: „We are confronted with a God who is foreign to all forms of violence“ (Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 182). Hier könnten m.E. Ansätze zu einem Dualismus vorhanden sein: vgl. Greisch, *Homo* (Anm. 349), 42f.; Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 166: „Religion is organized around a more or less violent disavowal of human violence. This is what the religion that comes from man amounts to, as opposed to the religion that comes from God“.

⁵¹⁴ Vgl. aber zur Opfer- und Sühnemetaphorik im Neuen Testament: Schwager, Raymund: *Christ's Death and the Prophetic Critique of Sacrifice*, in: McKenna, Andrew (Hg.): *René Girard and Biblical Studies* (Semeia 33), Philadelphia 1986, (109-123) 119-122; Wandinger, Nikolaus: *Salvation through Forgiveness or through the Cross? Raymund Schwager's Dramatic Solution to a False Alternative*, in: Kirwan, Michael and Treflé Hidden, Sheelah (Hg.): *Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation* (Violence, Desire, and the Sacred 5), New, London, Oxford, New Dehli, Sydney 2017, 95-114.

⁵¹⁵ Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 226.

⁵¹⁶ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 228f.

⁵¹⁷ Die Diskussion zwischen Girard und der katholischen Fundamentaltheologie zum Hebräerbrief ist referiert bei: Kaplan, Grant: *René Girard, unlikely Apologist. Mimetic Theory and Fundamental Theology*, Indiana 2016, 119f. mit ausführlichen Literaturhinweisen.

⁵¹⁸ Girard, *Sündenbock* (Anm. 309), 283.

3.7.2 Girard, seine Anhänger und der Antijudaismus.

Die letzten Zitate von Girard lassen allerdings aufmerken, wenn er sich mit dem Opferkult im Tempel von der Lebenswirklichkeit der jüdischen Bevölkerung in der Antike distanziert. Es thematisiert implizit das Verhältnis der jungen christlichen Gemeinde zur Hebräischen Bibel und damit auch zur jüdischen Bevölkerung. Es ist dort von einer „Regression zu den Begrifflichkeiten des Alten Testaments“ (s.o.) die Rede. In dieser Bemerkung ist auch eine Beziehungsdefinition enthalten. Eine Regression setzt nämlich denklogisch stets einen Zustand voraus, der im Vergleich zu einem anderen Zustand (noch) nicht voll entwickelt ist und dem bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten ermangeln. Und darum scheint Girard hier einen relativ defizitären Charakter der Hebräischen Bibel gegenüber der vollgültigen Offenbarung im Neuen Testament mit den Evangelien vorauszusetzen.

Dieser vereinzelte Hinweis löst m.E. einen erheblichen Klärungsbedarf aus: Handelt es sich hier um die Fehlinterpretation eines vereinzelten Satzes, oder geht Girard tatsächlich von einem defizitären Charakter der Hebräischen Bibel aus? Worin könnte dann dieser defizitäre Charakter seiner Ansicht nach bestehen? Und schließlich: Ist diese Position, eine positive Antwort vorausgesetzt, als antijudaistisch zu bewerten?

Eine Klärung dieser Fragen wendet sich am besten zunächst der positiven Charakterisierung der jungen christlichen Gemeinde durch Girard und seine „Schüler“ zu. Vor diesem Hintergrund wird es umso deutlicher werden, ob und wie die Hebräische Bibel nach den Ansätzen dieser Forscher hinter diesem Zustand der christlichen Gemeinde und dem Neuen Testament zurückbleibt.

Das Bild der jungen christlichen Gemeinde wird in leuchtenden Farben vorgestellt: Die Jünger, Paulus und andere Menschen schließen sich einer neuen, gewaltfreien Gemeinschaft an (Konversion). Mit ihren besonderen, positiven Eigenschaften hebt sich die urchristliche Gemeinschaft von ihrer Umgebung deswegen ab, weil sie sich von ihrer Umgebung in Bezug auf die Einschätzung des Todes Jesu unterscheidet:

„The Christians are the people who break away from the scapegoat consensus. Their communion is rooted in a passionate conviction that Jesus is innocent and was vindicated by God himself. This conviction is not an acceptance but a rejection of the founding murder that is uncritically espoused by the larger group“⁵¹⁹.

Aber nicht nur in der Einschätzung des Todes Jesu unterscheidet sich die urchristliche Gemeinschaft von ihrer Umgebung. Gestützt auf die Lehrtätigkeit Jesu, verwirklicht die urchristliche Gemeinschaft eine gewaltfreie Liebesethik, die nicht der aneignenden, konfliktuellen Mimesis (s.o.) unterworfen ist⁵²⁰. Dieses sehr positive Bild der jungen christlichen Gemeinschaft mag angesichts der bisweilen heftigen gemeindeinternen Konflikte innerhalb der jungen christlichen Gemeinschaft etwas überraschen. An dieser Stelle sei nur an den Antiochenischen Zwischenfall erinnert.

Doch wie oben bereits angedeutet, ist diese positive Heraushebung der jungen christlichen Gemeinde ja

⁵¹⁹ Girard, René: Is there Anti-Semitism in the Gospels?, in: Biblical Interpretation 1, Leiden, Boston 1993, (339-352) 346.

⁵²⁰ Vgl. Girard, Anti-Semitism (Anm. 519), 342.

eine relative und besitzt deswegen notwendigerweise auch ihre Kehrseite: die Herabstufung der anderen Gruppen oder Gemeinschaften, die diesem positiven Bild nicht entsprechen. Und da die ersten Angehörigen der christlichen Gemeinde Juden und Jüdinnen gewesen sind, ist mit dieser positiven Heraushebung der christlichen Gemeinde denknotwendig auch eine Herabstufung der jüdischen Mehrheitsgesellschaft verbunden. Ist damit ein christlicher Antijudaismus die denknotwendige Konsequenz des Ansatzes von Girard? Bei der Beantwortung dieser Frage ist es insbesondere von Bedeutung, ob Juden und Jüdinnen in die Ermordung des Jesus von Nazareth verwickelt gewesen sind. Diese Annahme und die Kollektivschuldthese gegen sämtliche Jüdinnen und Juden stellen den „Kern der christlichen Judenfeindschaft“⁵²¹ dar.

a) Girard und der Vorwurf des Antijudaismus

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zwischen Girard selbst und seinen Schülern zu differenzieren, wie sich aus der nun folgenden Darstellung ergeben wird. Girard selbst hat sich mit dem Vorwurf des Antijudaismus in dem Aufsatz „Is there Anti-Semitism in the Gospels?“ von 1993 beschäftigt. In diesem Beitrag hat sich Girard sehr deutlich um Distanz zu einer antijudaistischen Lektüre der Evangelien bemüht:

„I can now return to my original question about the presumed anti-Jewishness of the Gospels. This accusation is false. The texts upon which it relies have a much vaster scope than New Testament exegetes have realized: they reveal the violent origins of all human societies. The anti-Jewish reading of these texts is the reason their real meaning is still generally misunderstood. All misunderstanding of the Gospels inevitably triggers a relapse into scapegoating, which occurs this time at the expense of the Jews“⁵²².

Die kritischen Stellungnahmen im Neuen Testament richten sich also nicht allein oder ausschließlich gegen die jüdische Kultur, sondern überhaupt gegen jede menschliche Kultur, die auf dem Sündenbockmechanismus gegründet ist. Die Argumentation Girards besitzt hier somit eine anthropologische Ausrichtung, wie sie bereits seine Thesen von der Mimesis und dem Sündenbockmechanismus prägt (s.o.). In gewisser Weise vermag Girard mit seiner universalisierenden Auslegung folglich seiner Interpretation eine mögliche antijudaistische Tendenz zu nehmen, indem er die jüdische Kultur als Repräsentation der gesamten Menschheit versteht.

Allerdings hat J. Dewey in ihrer Erwiderung auf den eben genannten Aufsatz auf den möglichen antijudaistischen Charakter einer solchen Argumentationsweise hingewiesen: Sie reduziere die jüdische Kultur zu einem bloßen Platzhalter für die gesamte Menschheit, und darüber hinaus gerade das Judentum zum einem Symbol der allgemein menschlichen Gewalttätigkeit⁵²³.

Diese universalisierende Auslegung darf allerdings nicht ohne den Kontext des übrigen Werkes gelesen

⁵²¹ Stegemann, Wolfgang: Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu?, in: Kirche und Israel 13, Neukirchen-Vluyn 1998, (3-24) 3.

⁵²² Girard, Anti-Semitism (Anm. 519), 351f.

⁵²³ Vgl. Dewey, Response (Anm. 436), 356.

werden. Girard hat damit nicht etwa gemeint, die jüdische Tradition und Kultur befinde sich auf demselben Niveau wie alle übrigen Kulturen auch, die durch den Sündenbockmechanismus geprägt sind, hebe sich also weder im Negativen noch im Positiven aus der Vielzahl menschlicher Kulturen heraus. Eine solche Lektüre verkennt die Bedeutung des prophetischen Judentums für den Ansatz von Girard. Im prophetischen Judentum sieht Girard nämlich bereits eine deutliche Offenbarung des Sündenbockmechanismus⁵²⁴ mit der Folge, dass das prophetische Judentum nicht mehr auf dem Sündenbockmechanismus gegründet ist⁵²⁵. Die positive Einschätzung wird auf die gesamte Hebräische Bibel ausgedehnt, wenn Girard das Verhältnis der beiden Testamente mit den beiden Komplementärbegriffen „Anfang“ und „Vollendung“ beschreibt und die Kontinuität betont:

„Nicht ohne Grund sieht sich das Neue Testament dem Alten Testament verpflichtet und stützt sich auf es. Beide sind am gleichen Unterfangen beteiligt. Dem Alten Testament kommt das Verdienst zu, die Initiative ergriffen zu haben, aber das Neue Testament führt sie zu ihrem Ende und vollendet sie“⁵²⁶.

b) Das Verhältnis zur jüdischen Gesellschaft bei Schwager

R. Schwager bietet eine weitgehend ähnliche Argumentation: Auf vielen Seiten bietet er eine raumgreifende Analyse von Psalmen und prophetischer Literatur der Hebräischen Bibel. Damit kommt ihm insbesondere das Verdienst zu, die Bußpsalmen positiv in das Blickfeld von Girard gerückt zu haben⁵²⁷. Bei seinen exegetischen Untersuchungen zu neutestamentlichen Abschnitten lehnt Schwager unmissverständlich antijudaistische Tendenzen ab. In diesem Bemühen bedient er sich einer universalisierenden Auslegung⁵²⁸ derjenigen neutestamentlichen Belegstellen, die eine Gegnerschaft „durch die Juden“ nahelegen. Die christliche Judenverfolgung stelle hingegen die direkte Konsequenz einer wörtlichen Auslegung dieser Belegstellen dar⁵²⁹.

Anders als bei Girard selbst (s.o.) haben die negativen Aussagen Schwagers zur jüdischen Kultur und Gesellschaft einen erheblich größeren Stellenwert. Dies beginnt zunächst damit, dass Schwager zwar

⁵²⁴ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 154-157.451f. Anm. 52; Girard, *Heilige* (Anm. 288), 68.101f. Die letzte Seitenangabe bietet Anlass zu einer bibliographischen Bemerkung. Girard verwendet moderne Übersetzungen. Dies ergibt sich daraus, dass es sich bei dem von ihm zitierten Text nach der Verszählung der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* nicht um Jer 9,4.5a.6a sondern um Jer 9,3.4a.5a handelt. Schwerwiegender ist allerdings, dass der Eigenname יַעֲקֹב für Jakob, den Sohn Isaaks, nicht im hebräischen Original geboten ist sondern die nach dem Konsonantenbestand identische Verbalform יַעֲקֹב vom Verbum עָקַב im Kal „betrügen“. Die bloße Anspielung auf Jakob (vgl. Gen 27,36) im hebräischen Original ist bei Girard also zum expliziten Bezug auf Jakob, den Sohn Isaaks, geworden.

⁵²⁵ Vgl. Girard, *Anti-Semitism* (Anm. 519), 346.

⁵²⁶ Girard, *Sündenbock* (Anm. 309), 153.

⁵²⁷ Vgl. Girard, *Sündenbock* (Anm. 309), 153.

⁵²⁸ Vgl. nur: Schwager, *Sündenbock* (Anm. 309), 233f.

⁵²⁹ Vgl. Schwager, *Sündenbock* (Anm. 309), 233f.

am Rande ein historisches Verständnis für die Vielgestalt jüdischer Gruppen vor 70 und ihrer Charakteristik erkennen lässt⁵³⁰. Dieses dient allerdings dazu, im Lande Israel eine typische Opferkultkrise, also eine wechselseitige Gewalttätigkeit der rivalisierenden Gruppen untereinander, vor der einmütigen Gewalt gegen Jesus festzustellen⁵³¹. Nichtsdestotrotz schreibt er vielfach von Handlungen „der Juden“ an Jesus, bzw. an seinen Anhängern. Diese Darstellung impliziert, dass es sich bei den Christusgläubigen auch vor 70 um eine Gruppe außerhalb des jüdischen Volkes handelte und das jüdische Volk in seiner Gesamtheit in einem - wie auch immer herbeigeführten Konsens - an dieser Gruppe der Christusgläubigen Handlungen vorgenommen hat. M.E. zeigt sich bei Schwager eine Spannung zwischen den Ansätzen einer historischen Betrachtungsweise und einer eher „heilsgeschichtlichen“ Sichtweise zur Durchsetzung der geoffenbarten Wahrheit in der christlichen Gemeinde, für die Differenzierungen der jüdischen Gesellschaft zur Zeit Jesu doch eher von marginalem Interesse zu sein scheinen.

Des Weiteren wirklich irritierend erscheinen mir einige Zitate, die m.E. kaum anders denn antijudaistisch verstanden werden können:

„Der Eifer für den Buchstaben des Gesetzes [scil. der Torah] manifestiert sich früher oder später als Wille zum Töten, und zwar zum physischen Töten. Das Verhalten der Juden gegenüber Jesus und die Einstellung des Paulus zur Ermordung des Stephanus zeigen dies klar“⁵³². „Die Juden werden letztlich von einem ganz bestimmten Grundimpuls beherrscht, vom Geist Satans, vom Geist des Tötens“⁵³³.

In diesen Zitaten ist eine mildernde universalisierende Lesart wie oben nicht mehr durchgehalten, und Schwager ist sich der Schärfe seiner Aussagen wohl bewusst⁵³⁴. Es handelt sich hierbei um völlig undifferenzierte Vorhaltungen, die nicht allein den Rahmen der legitimen wissenschaftlichen Auseinandersetzung sondern vielleicht gar den Rahmen legitimer politischer Meinungsäußerung überhaupt verlassen, weil eine ganze religiös bestimmte Menschengruppe öffentlich verächtlich gemacht wird. Dies könnte den Tatbestand der Volksverhetzung nach § 130 StGB verwirklichen⁵³⁵.

⁵³⁰ Vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 160.189-191.

⁵³¹ Schwager beurteilt die Situation im Lande Israel ganz im Sinne einer weit fortgeschrittenen Opferkultkrise. Der Pluralismus der verschiedenen Gruppen habe sich zu einer umfassenden Gewalttätigkeit entwickelt, den allein das Gewaltregime der römischen Besatzungsmacht eine gewisse äußere Ordnung aufzwingen konnte: vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 152f.155; Girard, Sündenbock (Anm. 309), 155f.

⁵³² Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 171.

⁵³³ Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 165.

⁵³⁴ Vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 234.

⁵³⁵ Vgl. zu dem objektiven Straftatbestand von § 130 StGB (Volksverhetzung): Maurach, Reinhart: Strafrecht Besonderer Teil. Teilband 2: Straftaten gegen Gemeinschaftswerte. Ein Lehrbuch, 7. Aufl., Heidelberg 1991, 98-100.

c) Das Verhältnis zur jüdischen Gesellschaft bei Hamerton-Kelly

Auch bei Hamerton-Kelly nimmt die Universalisierung derjenigen Belegstellen, die eine antijudaistische Haltung stützen können, wie bei Girard eine prominente Stellung in der Argumentation ein. Die Gewalt, die Paulus am Judentum wahrnehme, stellt ein Charakteristikum aller Religionen dar⁵³⁶. Allerdings bietet Hamerton-Kelly im Bereich der anthropologischen Argumentation zu den Verboten mimetischer Handlungsweisen⁵³⁷ eine gewisse Weiterentwicklung gegenüber der These von Girard, die, wie sich im Folgenden zeigen wird, gravierende Folgen für die Verhältnisbestimmung zwischen der jungen christlichen Gemeinde und der jüdischen Gesellschaft besitzt.

Hamerton-Kelly kann dabei auf Ansätze bei Girard zurückgreifen. In seiner Darstellung der Opferkultur führt Girard nämlich aus, dass die zunehmende Gewalt in dieser Krise einher geht mit einem Verlust der sozialen Unterschiede⁵³⁸. Diese Auflösung der Unterschiede wird in primitiven Gesellschaften als rituelle Unreinheit erlebt⁵³⁹. Auf diesen Verlust erschließt Hamerton-Kelly nun ein wichtiges Ergebnis des Sündenbockmechanismus, dass nämlich die soziale Normen, genauer: Verbote bestimmter Handlungsweisen in diesem Prozess hervorgebracht werden (s.o.). Die Verbote beziehen sich nun nicht allein auf mimetische Handlungsweisen, die im Versuch bestehen, sich begrenzte und mit Prestige versehene Güter anzueignen (s.o.). Ebenso entsteht ein die gesamte Gesellschaft prägendes System sozialer Unterscheidungen, das durch den Begriff der rituellen Reinheit bestimmt ist und das vom rituellen Opfer ausgeht:

„Sacrifice renews the therapeutic effect of the surrogate victim mechanism, by providing a core to which the violence is ritually attracted and from which it flows out again in proper channels. These channels are the rules of ritual purity that keep the various parts and persons of society in their ‘proper’ places. As this law extends its control into the profane community, it organizes the community as a structure of sacred violence centered on the place of sacrifice“⁵⁴⁰.

Dadurch, dass diese anthropologische Argumentation deutlich ihr Zentrum in der These vom Sündenbockmechanismus besitzt (s.o.), ist sie klar vom Ansatz von Mary Douglas distanziert⁵⁴¹.

Diesen anthropologischen Ansatz wendet nun Hamerton-Kelly auf die jüdische Gesellschaft zur Zeit des Paulus an. Einen wichtigen Gegenstand seiner Forschung stellen dabei die Kontroversen des Paulus nach Act und den paulinischen Briefen dar. Die Hauptgegner des Paulus findet er in den „Zeloten“, die nach der Erfahrung des Paulus - auch als extreme Randgruppe - die gesamte jüdische Gesellschaft repräsentieren sollen⁵⁴². Saulus vor seiner „Konversion“ stelle den besten Beweis für die Existenz dieser

⁵³⁶ Vgl. bei Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 9 die erste seiner zusammenfassenden Thesen.

⁵³⁷ Vgl. dazu oben das Kurzreferat unter 3.2 Buchstabe c.

⁵³⁸ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 77f.

⁵³⁹ Vgl. Girard, *Heilige* (Anm. 288), 87, wobei in Anm. 3 auf das Werk *Purity and Danger* von Mary Douglas verwiesen wird.

⁵⁴⁰ Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 31.

⁵⁴¹ Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 32.

⁵⁴² Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 65.72: „The zealots are the ones whom Paul specifically

xenophoben Gruppierung dar⁵⁴³, die mit gewaltsamen Mitteln die rituellen Grenzziehungen zwischen Juden und Heiden bekräftigte in der Weise des Pinehas (Num 25,11)⁵⁴⁴. Gerade die junge christliche Gemeinde mit ihrer Mahlgemeinschaft aus Juden und Heiden wird daher auch zum Objekt einer erbitterten Feindschaft der Zeloten. Dieses System einer sozialen Abgrenzungsstrategie verdichtet sich für Hamerton-Kelly in dem Begriff „Mosaisches Gesetz“⁵⁴⁵:

„As a result of the vision [Act 9,4] Paul identified his persecuting violence [vor seiner Konversion] as the work of the Mosaic Law in his life. The Law had created a way of life founded on sacred violence and the crucifixion Christ is the logical of such a way of life. Once Paul realized this he could only ‘die to the Law in order that he might live for God’ [Gal 2,19]. He implies, therefore, that life devoted to the Law is not a life devoted to God“⁵⁴⁶.

Wiewohl sich Hamerton-Kelly bemüht, die Kritik des Paulus als eine innerjüdische Kritik zu deuten⁵⁴⁷, bietet seine Rekonstruktion der jüdischen Gesellschaft das Zerrbild einer zutiefst gewalttätigen, auf ihre rituelle Reinheit und damit ihre Abgrenzung bedachten Gesellschaft. Die Observanz der Tora wird hier als bloße Fremdenfeindlichkeit verächtlich gemacht⁵⁴⁸. Diese Interpretation bietet m.E. daher eher einen Stereotyp⁵⁴⁹ als eine die inneren Spannungen und Entwicklungen nachzeichnende Darstellung der jüdischen Gesellschaft, die im Übrigen auch gar nicht beabsichtigt ist⁵⁵⁰.

d) Die Ursachen der Fehldeutungen

Im Hinblick auf eine theologische Beurteilung dieser Spitzenaussagen ist hier nach ihrer Ursache zu fragen. Die Ursache solcher Fehldeutungen und verbaler Entgleisungen ist m.E. bereits oben angedeutet. Sie liegt wohl im Desinteresse gegenüber der historischen Fragestellung begründet. Dies manifestiert

opposes; they are the chief representatives of the sacred violence in the Judaism of Paul’s experience“. Der Begriff „Zeloten“ wird bei Hamerton-Kelly nicht sozialgeschichtlich reflektiert und fungiert daher als Sammelbegriff für religiös motivierte Militanz überhaupt, wie Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 73 Anm. 23 auch darlegt. Vgl. zu den „Zeloten“: Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte* (Anm. 24), 156.162f.

⁵⁴³ Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 64.

⁵⁴⁴ Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 71-77.

⁵⁴⁵ Von der Mosaischen Interpretation wird aber eine bleibende Bedeutung der Tora abgehoben, die im Liebesgebot gesehen wird. Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 9f.68.

⁵⁴⁶ Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 66f.

⁵⁴⁷ Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 10 These 7.

⁵⁴⁸ Selbst Paulus habe diesem System nicht ganz entrinnen können, weil er nach seiner Konversion auf dem Begriff der Erwählung beharrt habe. Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 11f.138f.

⁵⁴⁹ Als Beispiel diene die Charakterisierung der Priesterschaft am Jerusalemer Tempel; vgl.: Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 11: „The temple priesthood was a sordid establishment of collaborators and quislings, quite capable of feeding victims to the Roman terror“.

⁵⁵⁰ Vgl. Hamerton-Kelly, *Violence* (Anm. 298), 63: „[...] because we are concerned with Paul’s perceptions of that history and not the perceptions of modern historiography“.

sich deutlich in folgender Aussage Girards:

„Die Schuld bei der Passion Christi ist nicht größer und nicht kleiner, als bei allen anderen gleichartigen Morden *seit der Gründung der Welt*. Die Juden sind nicht mehr und nicht weniger schuldig als wir alle. Aber die Passion ist der erste Gründungsmord, der zu *einer nicht-mythischen Erzählung* [Singular!] führt, zu einer objektiven, realistischen, historischen Darstellung, die uns die mimetischen Wirkungen durchschauen läßt“⁵⁵¹.

Gegenüber dieser wohl als vorkritisch⁵⁵² zu wertenden Position ist grundsätzlich festzuhalten: „Es handelt sich bei den Passionserzählungen der Evangelien nicht um historische Berichte, auch nicht um im Prinzip historisch zuverlässige, aber theologisch gedeutete Geschichte, sondern um theologisch-literarische Texte mit historischen Anteilen“⁵⁵³. Dass Girard und seine „Schüler“ dies nicht hinreichend berücksichtigen, führt zur Verkennung des polemischen Charakters der Evangelientexte. Es handelt sich um innerjüdische Polemik.

Außerdem ist folgendes zu bedenken, wenn neutestamentliche Quellen untersucht werden, die von einer Verfolgung von Christen durch Juden außerhalb des Landes Israel sprechen: Zunächst handelt es sich insbesondere bei den paulinischen Belegstellen noch um eine innerjüdische Polemik. Zudem müssen diese Belegstellen kritisch gelesen werden im Hinblick auf ihre soziale Plausibilität: Die jüdischen Minderheitsgruppen verfügten nirgendwo über die Machtmittel, gegen die christusgläubigen Gemeinschaften als Ganze mit Gewalt vorzugehen. Die synagogale Prügelstrafe ist das äußerste Mittel gewesen⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ Girard, René: Wenn all das beginnt Dialog mit Michel Treguer. Aus dem Französischen von Pascale Veldboer (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, Bd. 5), Thaur, Wien, München, Münster, Hamburg, London 1997, 112; vgl. Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 63.

⁵⁵² Vgl. dagegen Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 11: „Es [das literarische Verfahren Girards] bewegt sich allerdings auf einer Reflexionsstufe, die voll durch die moderne Kritik hindurchgegangen ist“.

⁵⁵³ Stegemann, Beteiligung (Anm. 521), 10.

⁵⁵⁴ Vgl. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte (Anm. 24), 292f.

3.8 Exegetische Erwägungen

3.8.1 Textbezogene Ansätze bei Girard

Im Gegensatz zu der inzwischen vielfältigen Literatur, die eine Anwendung des Ansatzes von Girard auf die Hebräische Bibel⁵⁵⁵ und die Evangelien unternimmt, existieren, soweit ich sehen kann, bislang nur wenige Versuche, die These von Girard für die Exegese der paulinischen Briefliteratur fruchtbar zu machen.

Interessant ist allerdings nun, wie Girard selbst die opferkultische Metaphorik deutet. Er unternimmt keineswegs den Versuch, etwa im Hebräerbrief den verborgenen Antagonismus zweier Gruppierungen (Judenchristen und Heidenchristen, etc.) aufzuzeigen, der sich in einer Gewalttat gegen Christus entladen und aufheben würde. Ein Versuch allerdings, der m.E. vielleicht nur auf den ersten Blick absurd erschiene: Könnte es nicht sein, dass die Opferkultmetaphorik gerade in Zeiten innerer Brüche und Krisen des gemeindlichen und kirchlichen Lebens aktualisiert wird? Dieser Spur folgt Girard nicht: Vielmehr deutet er das Theologumenon vom hohepriesterlichen Selbstopfer Christi als verschleiernde Einkleidung der eigenen mimetischen Wünsche:

„[...] Self-sacrifice can serve to camouflage the forms of slavery brought into being by mimetic desire. ‘Masochism’ can also find expression in self-sacrifice, even if a person has no knowledge of this, and no wish to reveal it. What might be concealed here is the desire to sacralize oneself and make oneself godlike [...]“⁵⁵⁶.

Die opferkultische Metaphorik des Paulus findet bei Girard kaum Erwähnung. Wichtig ist Girard die Distanzierung des Paulus von der soeben skizzierten Opfertheologie des Hebräerbriefes. Paulus bietet keine ausgearbeitete Opfertheologie⁵⁵⁷, und so könnten die vereinzelt Belege kaum anders als „metaphorisch“ verstanden werden, also hier als sich im Widerspruch zur sonstigen religiösen Opferdeutung befindend⁵⁵⁸.

Gewalt als Thema in den Lasterkatalogen des Römerbriefes

In der Argumentation des Römerbriefes besitzt der Abschnitt Röm 1,19-3,30 im Hinblick auf die Darstellung des paulinischen Evangeliums in Röm 3,21-26 eine eminent wichtige Funktion: „Paulus gibt

⁵⁵⁵ Hier möchte ich auf die bereits angesprochenen Hauptwerke Girards und auf folgende Sammelbände hinweisen: McKenna, Andrew (Hg.): René Girard and Biblical Studies (Semeia 33), Philadelphia 1985; Lohfink, Norbert (Hg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg, Basel, Wien 1983.

⁵⁵⁶ Girard, Things Hidden (Anm. 286), 236.

⁵⁵⁷ Hier befindet sich Girard im Einklang mit vielen Neutestamentlern aus dem angelsächsischen und deutschen Sprachraum; vgl. Sanders, Paulus (Anm. 215), 104.

⁵⁵⁸ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 243: „The rare examples of sacrificial language [bei Paulus] can be taken as metaphorical in view of the absence of any specific theory of sacrifice comparable to the epistle of the Hebrews or the range of theories that develop later“.

dadurch zu erkennen, auf welcher Grundannahme seine Tätigkeit als Apostel des Evangeliums Gottes basiert⁵⁵⁹. Der Abschnitt zeichnet das Bild einer Menschheit, die in ihrer Gesamtheit dem Zornesgericht Gottes verfallen ist. Diese Argumentation verdichtet sich insbesondere in dem Lasterkatalog Röm 1,29-32 sowie in der Zitatenskataene Röm 3,10-18.

Obwohl mit dem Wort ὑβριστάς „Gewalttäter“⁵⁶⁰ in Röm 1,30 das Thema der sozialen Gewalt explizit im Text angesprochen und im weiteren Umfeld weiter ausgeführt wird, ist bemerkenswert, dass in den exegetischen Kommentierungen fast ausschließlich die Traditionsgeschichte der Kataloge diskutiert wird⁵⁶¹. Eine Bezugnahme zur nachfolgenden Heilsdarstellung in Röm 3,21-26 unterbleibt. Die sich darin anzeigende inhaltliche Distanzierung wird auch teilweise explizit zum Ausdruck gebracht:

„The total list of vices set out in 1:28-31 need not repeated here. In its totality it speaks directly to the perversions of rebellion, lawlessness, and sin – and its individual items hardly merit linguistic analysis“⁵⁶².

Eine an Girard geschulte Exegese wird sich hingegen dem Thema der Gewalt offen zuwenden und nach dem Stellenwert dieser Vorstellung in der Argumentation fragen, etwa im Hinblick auf die Ausgestaltung der Vorstellung vom Zorn Gottes⁵⁶³. Um die unmittelbar folgende Sühnemetaphorik angemessen deuten zu können, ist es daher m.E. erforderlich, die an den genannten Stellen benannte Gewalttätigkeit überhaupt wahrzunehmen⁵⁶⁴. Die Sühnemetaphorik bezieht sich nicht nur auf die Ursünde der Vertauschung von Unvergänglichem mit Vergänglichem (Röm 1,23 ἀφθάρτου / φθαρτοῦ)⁵⁶⁵ sondern auch auf die sich daraus ergebenden bzw. darauf folgenden sexuellen bzw. sozialen Krisenphänomene, die bei Paulus umfangreich thematisiert sind.

Auch wenn die Beschreibung der Ursünde bei Paulus offenkundig gerade nicht der Konstellation der

⁵⁵⁹ Wolter, EKK VI/1 (Anm. 234), 161 zu Röm 1,18-32.

⁵⁶⁰ Vgl. zur Bedeutung und dem Sprachgebrauch im Griechischen: Bertram, Georg: Art. ὕβρις, κτλ., in: ThWNT, Bd. 8, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969, (295-307) 295-299

⁵⁶¹ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 234), 156-159.227-230; Longenecker, Richard N.: The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2016, 148.

⁵⁶² Longenecker, Epistle (Anm. 561), 219

⁵⁶³ Vgl. etwa zuletzt: Finamore, Stephen: Wright, Wrong and Wrath: Apocalypse in Paul and in Girard, in: Kirwan, Michael and Treflé Hidden, Sheelah: Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation (Violence, Desire, and the Sacred 5), New York, London, Oxford, New Dehli, Sydney 2017, (47-70) 64-68.

⁵⁶⁴ Vgl. auch Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 479, wo ein psychologisches Modell (Expositionstheorie) zur Erklärung der Sühnevorstellung entwickelt wird.

⁵⁶⁵ Vgl. Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 230-232; Wolter, EKK VI/1 (Anm. 234), 144f.

gewalttätigen Mimesis zwischen Menschen entspricht und daher die strikte Interpretation der Menschheit vor der Erlösung als „Opferkultkrise“ im Sinne Girards kaum gelingen kann⁵⁶⁶, inspiriert der Deutungsansatz von Girard dazu, nach der anthropologischen Relevanz einer Sühnevorstellung im Hinblick auf eine Umwelt zu fragen, die als von Gewalttätigkeit dominiert wahrgenommen wird.

3.8.2 Paulus als Sündenbock nach Robert G. Hamerton-Kelly

Girard hat also, wie die letzten Absätze zeigen sollten, lediglich in Ansätzen eine Interpretation der Opferkultmetaphorik in der neutestamentlichen Briefliteratur unternommen. Um die Wirksamkeit seines Deutungsansatzes zu dokumentieren, möchte ich mich daher paradigmatisch mit dem Ansatz eines Forschers auseinandersetzen, der sich von Girard hat inspirieren lassen und eigene Deutungsansätze zur neutestamentlichen Briefliteratur vorgelegt hat. Es handelt sich um den Theologen Robert G. Hamerton-Kelly, der einen Lehrstuhl als Senior Research Scholar in Ethics und als Lecturer in Classics and International Relations bei dem Center for International Security and Arms Control der Stanford University innehat. Aus dieser Position heraus werden auch seine Bezugnahmen auf aktuelle politische Entwicklungen verständlich⁵⁶⁷. Bislang hat er einen Aufsatz zur Deutung der korinthischen Korrespondenz des Paulus⁵⁶⁸ und ein Buch zur Darstellung der paulinischen Theologie⁵⁶⁹ vorgelegt. Mit diesen beiden Arbeiten möchte ich mich im Folgenden am Beispiel des 1.Korintherbriefes auseinandersetzen.

3.8.2.1 Opferkultkrise in Korinth?

Die Äußerungen des Paulus über Parteiungen in der korinthischen Gemeinde (1Kor 1,10 - 4,21; 11,18f.) haben R.G. Hamerton-Kelly veranlasst, den Ansatz Girards auf die korinthische Korrespondenz des Paulus anzuwenden⁵⁷⁰. Die Spur der mimetisch motivierten Rivalität innerhalb einer christlichen Gemeinschaft, die bei Girard selbst noch nicht aufgegriffen wurde, wird hier zum Gegenstand der Forschung. Hamerton-Kelly entwickelt seine Darstellung mit den folgenden vier Aspekten:

- Die Spaltung der Gemeinde in verschiedene Fraktionen aufgrund von Rivalität.
- Der Aufruf des Apostels Paulus, ihn in seiner Nachahmung Christi nachzuahmen.
- Das Selbstverständnis des Apostels als Opfer und Sündenbock.
- Die Darstellung der christlichen Gemeinde als des Körpers des gekreuzigten Opfers.

Hamerton-Kelly fügt sich mit seiner Analyse in die Geschichte der neutestamentlichen Diskussion um

⁵⁶⁶ Aspekte einer Rivalität zwischen Gott und Mensch werden in den Text von Röm 1,23 eingetragen bei: Finamore, Wright (Anm. 563), 64f.

⁵⁶⁷ Vgl. etwa Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 12.

⁵⁶⁸ Vgl. Hamerton-Kelly, Robert G.: A Girardian Interpretation of Paul: Rivalry, Mimesis and Victimage in the Corinthian Correspondence, in: McKenna, Andrew J.(Hg.): Rene Girard and Biblical Studies (Semeia 33), Philadelphia 1984, 65-81.

⁵⁶⁹ Vgl. Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298).

⁵⁷⁰ Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 65-81.

die „Parteiungen“ in der korinthischen Gemeinde alles andere als nahtlos ein. Er unternimmt nicht einen weiteren Versuch nach F.C. Baur⁵⁷¹, die verschiedenen Gruppierungen, die in 1Kor 1,12 anklingen⁵⁷², religionsgeschichtlich zu verorten. Vielmehr lenkt er die Aufmerksamkeit auf die krisenhafte Situation der korinthischen Gemeinde selbst, die er im opferkultischen Kontext deutet.

Nach der Ansicht von Hamerton-Kelly waren die „Parteiungen“ in Korinth in einen mimetischen Rivalitätskonflikt verwickelt, der auf ihrer theologisch motivierten Ablehnung des Kreuzes basiert. Dass die Existenz verschiedener „Parteiungen“ in Korinth durch diesen Rivalitätskonflikt verursacht sei, begründet Hamerton-Kelly unter Hinweis auf die Häufigkeit, mit der Paulus auf das „Kreuz“ hinweise⁵⁷³. Allerdings verwendet Paulus die Wörter *σταυρός*, bzw. *σταυροῦν* im Gal fast ebenso häufig⁵⁷⁴. Dass „the rejection of the Cross“ ein Element der Theologie der „Parteiungen“ darstellt, wird lediglich behauptet und nicht am Text gezeigt⁵⁷⁵.

M.E. bietet der Ansatz von Girard allerdings noch weitere Möglichkeiten der Identifikation einer mimetischen Krise, die beim Ansatz von Hamerton-Kelly noch nicht ausgeschöpft sind. Zum einen möchte ich auf den Tatbestand hinweisen, den Paulus in 1Kor 5,1 als *πορνεία* beurteilt. Es handelt sich hier wahrscheinlich um das Konkubinat zwischen einem Gemeindeglied und der zweiten Frau seines Vaters, also seiner Schwiegermutter⁵⁷⁶. Diese Beziehung stellt eine krasse Missachtung der sozialen Normen dar, weil die in der Tora festgelegten Heiratsverbote überschritten sind⁵⁷⁷. Auch nach dem klassischen römischen Recht ist eine Ehe zwischen Stiefmutter und Stiefsohn ausgeschlossen⁵⁷⁸, und das Konkubinat zwischen beiden stellt ebenfalls einen eklatanten Bruch sozialer Normen dar⁵⁷⁹.

⁵⁷¹ Vgl. Vielhauer Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (De-Gruyter-Lehrbuch), 4. Aufl., Berlin, New York 1975, 134-138.

⁵⁷² Zum viel diskutierten Problem der „Christus-Partei“ in 1Kor 1,12b äußert sich Hamerton-Kelly nicht. Er geht aber mit sehr vielen Forschern von der Existenz von lediglich drei Parteiungen in Korinth aus. Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 65f.

⁵⁷³ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 68f.

⁵⁷⁴ Vgl. *σταυρός* in 1Kor 1,17.18; Gal 5,11; 6,12.14 und *σταυροῦν* in 1Kor 1,13.23; 2,2.8; Gal 3,1; 5,24; 6,14.

⁵⁷⁵ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 68f.

⁵⁷⁶ Das Präsenz von *ἔχειν* in 1Kor 5,1 deutet dabei auf eine für längere Zeit bestehende Verbindung; vgl. Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. Teilband 1: 1Kor 1,1 -6,11 (EKK VII/1), Zürich u.a. 1991, 369f.; Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 367f.

⁵⁷⁷ Vgl. Lev 18,8; 20,11; Dtn 23,1; 27,20.23; Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte (Anm. 24), 236.

⁵⁷⁸ Vgl. Kaser, Max: Das römische Privatrecht. Erster Abschnitt: Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (Rechtsgeschichte des Altertums im Rahmen des Handbuchs für Altertumswissenschaft, dritter Teil, dritter Band, erster Abschnitt), 2. Aufl., München 1971, 316.

⁵⁷⁹ Ob es sich hierbei um eine moralische Ungeheuerlichkeit handelte oder ob diese Handlung als *incestus* strafrechtlich verfolgt wurde, ist für die Zeit des Paulus schwer zu entscheiden. Vgl. dazu die parallele Fallkonstellation und ihre Wertung bei: Cicero, pro Cluentio Oratio, 6.15: „O mulieris scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum“ (Text nach: Clark, Albertus Curtis (Hg.): M. Tulli Ciceronis

Zum anderen gilt es, die sprachliche Parallelisierung der verschiedenen „Parteiungen“ in 1Kor 1,12 wahrzunehmen, die miteinander in Zwistigkeiten (ἔριδες, 1Kor 1,11) verstrickt sind: Dem Personalpronomen ἐγώ folgt jeweils das Deiktikon μέν, bzw. dreimal δέ und der Eigenname des Gruppenoberhauptes als Genetivattribut. Bereits auf der Ebene der sprachlichen Gestaltung sind so die Unterschiede zwischen den verschiedenen „Parteiungen“ deutlich reduziert⁵⁸⁰. Sowohl in dem inzestuösen Verhältnis als auch in der sprachlichen Parallelisierung könnte nach Girard eine Erosion der sozialen Differenzierungen gesehen werden, wie sie sich in der Opferkultkrise ereignet: Die Parteiungen gleichen einander perfekt in ihren gegenseitigen Ausschließlichkeitsansprüchen, und der Sohn gleicht dem Vater bezüglich der sexuellen Begierde für die Stiefmutter/Frau⁵⁸¹. Diese Angleichung ist Folge und weitere Verschärfung der mimetischen Rivalität, was auf einen wichtigen Grundgedanken von Girard basiert:

„In der primitiven Religion und im Drama ist das gleiche, immer implizite, aber grundlegende Prinzip am Werk. Ordnung, Frieden und Fruchtbarkeit gründen auf kulturellen Unterschieden. Nicht die Unterschiede, sondern deren Verlust bewirken die wahnwitzige Rivalität, den Kampf bis aufs Messer, den sich Angehörige der gleichen Familie, der gleichen Gesellschaft liefern“⁵⁸².

Nach diesen Beobachtungen hätte sich die korinthische Gemeinde in einer Opferkultkrise befunden, die vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass die vormals heidnischen Mitglieder der opferkultlosen korinthischen Gemeinde durch die Taufe ihre Verwurzelung im Opferkultsystem der heidnischen Umwelt verloren haben. Allerdings kann dieser Deutungsansatz nicht überzeugen: Paulus übt massive Kritik an der Abendmahlspraxis eben dieser Gemeinde, bei der die sozialen Unterschiede zwischen Armen und „Reichen“ dramatischen Ausdruck finden.

3.8.2.2 Paulus als Sündenbock?

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und des verfügbaren Platzes möchte ich nur noch einen weiteren, für die Argumentation wesentlichen Punkt herausgreifen, nämlich dass sich Paulus selbst als Opfer versteht. Dies ist übrigens auch eine Fragestellung, die Girard selbst ansatzweise in Bezug auf den Hebräerbrieff behandelt hat (s.o.).

In der Replik auf Aussagen seiner Gegner stellt Paulus sein eigenes Leben in dem Peristasenkatalog⁵⁸³

Orationes, Bd. 1 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Bd. 70), Oxford 1961). Das Wort *sce-lus* ist hier wohl eher als „Frevel“ denn als „Verbrechen“ im strafrechtlichen Sinne zu übersetzen.

Vgl. im Übrigen zum Straftatbestand des *incestus*: Ebner, Constanze: *Incestus*, in: Cancik, Hubert und Schneider, Helmuth (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 5, Stuttgart, Weimar 1998, Sp. 963f.; Klingmüller, Fritz: *Incestus*, in: PRE, Bd. IX/2, Stuttgart 1916, Sp. 1242-1244.

⁵⁸⁰ Vgl. Girard, Heilige (Anm. 288), 74 zur tragischen Symmetrie der Figuren und Handlungen.

⁵⁸¹ Vgl. dazu Girard, Heilige (Anm. 288), 68ff.

⁵⁸² Girard, Heilige (Anm. 288), 78.

⁵⁸³ Vgl. zu dieser Form: Berger, Klaus: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 225-228;

1Kor 4,6-13 dar. Dabei werden in 1Kor 4,13 die beiden Wörter *περικαθήματα*⁵⁸⁴ und *περίψημα*⁵⁸⁵ verwendet, auf deren möglichen kultischen Hintergrund im Pharmakos-Ritual Hamerton-Kelly hinweist⁵⁸⁶. Ohne weitere semantische Analyse und ohne überhaupt die Verwendung dieses Wortes als Schimpfwort oder zur Selbstdemütigung zu erwägen⁵⁸⁷, steht für den Verfasser die Bedeutung „Sündenbock“ fest, obwohl etwa das Wort *φάρμακος* häufig als Schimpfwort gebraucht wurde. Und damit ist ein ritueller Hintergrund oder die Ausstoßung aus der Gesellschaft dann keineswegs impliziert⁵⁸⁸. Diese Bestimmung des Wortes *περίψημα* als Anspielung auf den Pharmakos-Ritus vollzieht sich umso leichter, als bei Girard das Pharmakos-Ritual als Form des Katharma den Inbegriff des Sündenbock-Rituals darstellt⁵⁸⁹. Auf diese Identifikation und einen vereinzelt Hinweis bei Girard⁵⁹⁰ aufbauend, legt Hamerton-Kelly den Sinn des paulinischen Apostolates aus: Um die mimetische Rivalität zu überwinden, die die korinthische Gemeinschaft in gewalttätige Parteiungen spaltet, dränge Paulus auf die Nachahmung des Opfers, des Sündenbockes Christus. Im Leben des Apostels verlängere sich die Sündenbock-Existenz Christi zum Vorbild und Wohle der christlichen Gemeinschaft⁵⁹¹. Religionsgeschichtlich gut dokumentiert ist das recht alte Pharmakos-Ritual etwa als Bestandteil der attischen Thargelien, eines Festes zum Beginn der Ernte am sechsten und siebenten Tag des Monats Thargelion⁵⁹².

Berger, Klaus: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II, Bd. XXV/2, Berlin 1984, (1031-1432.1831-1885) 1355-1359; Fitzgerald, John T.: Cracks in an Earthen Vessel. An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence (SBL. Dissertation Series 99), Atlanta 1988, 47-116.

⁵⁸⁴ Vgl. Hauck, Friedrich und Meyer, Rudolf: *καθάρως*, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1950 [=Stuttgart, 1938], (416-434) 434.

⁵⁸⁵ Vgl. Stählin, Gustav: *περίψημα*, in: ThWNT, Bd. 6, Stuttgart 1959, 83-92.

⁵⁸⁶ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation, 69f.73f.

⁵⁸⁷ Vgl. Barn 4,9; 6,5; Stählin, *περίψημα* (Anm. 585), 86.88f.

⁵⁸⁸ Vgl. Aristophanes, Equites, 1402-1405. Der seiner Schandtaten entlarvte Paphlagonier, der eine kurze Zeit als Demagoge an der Spitze der πόλις gestanden hat, wird zur Schmähung πόρναισι καὶ βαλανεύσι, also den Huren und den Badern, sozial gleichgestellt. Es handelt sich hier also nicht um eine Ausstoßung des Paphlagoniers, sondern um den Ausdruck seines sozialen Abstieges.

⁵⁸⁹ Vgl. die Identifikation bei Girard, Heilige (Anm. 288), 422: „Das Wort katharma jedoch bezeichnet ebenfalls und vor allem ein menschliches Kultopfer, eine Version des Pharmakos“.

⁵⁹⁰ Vgl. Girard, Things Hidden (Anm. 286), 206. Anspielung auf eine positive, nicht-konfliktuelle Mimesis als Ausdruck der christlichen Existenz.

⁵⁹¹ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 70.73-79. Dieser interpretatorische Ansatz wird an einigen Passagen der gesamten paulinischen Korrespondenz durchgeführt.

⁵⁹² Vgl. Deubner, Feste (Anm. 466), 179-198; Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 44f. Ausführlicher dazu siehe oben.

3.8.2.3 Zur Bedeutung des Wortes περίψημα in 1Kor 4,13b

Mit der überwiegenden Mehrheit der modernen Forschung möchte ich aber diese Identifikation des Wortes περίψημα als den rituellen oder auch nicht-rituellen „Sündenbock“, die von Hamerton-Kelly und von Stählin als Vertreter der älteren Forschung vorgenommen wird, als unwahrscheinlich ansehen. Während jener diese Identifikation überhaupt nicht begründet, stützt Stählin seine Argumentation im Wesentlichen auf folgenden Beobachtungen, die ich sogleich diskutieren möchte:

1. „Die Verbindung mit πάντων; denn für den mit περίψημα bezeichneten Brauch ist es charakteristisch, daß hier ein einzelner (oder einzelne) für eine ganze Volksgemeinde in den Tod geht“⁵⁹³. Das Genetivattribut πάντων des Substantivs περίψημα steht parallel zu dem Genetivattribut τοῦ κόσμου. Wahrscheinlich liegt hier ein Chiasmus in 1Kor 4,13b vor: a (Substantiv) - b (Genetivattribut) - c (Verbum) - b – a: ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα.
Diese syntaktische Parallelität legt es jedenfalls nahe, das erste und das zweite Genetivattribut in ähnlicher Richtung zu deuten, nämlich auf die gesamte „Menschheit“⁵⁹⁴ hin. Diese universalistische Auslegung, die Stählin selbst erwägt⁵⁹⁵, lässt daher nicht an eine bestimmte Personengruppe denken, auf die der Pharmakos-Ritus bezogen wäre. Die antiken Quellen zum Ritual des Pharmakos weisen aber durchgängig den Bezug zur „Reinigung“ einer ganz bestimmten πόλις (häufig Athens) auf⁵⁹⁶. Eine solche Eingrenzung der Sühnebedeutung auf eine spezifische Menschengruppe wird durch den Kontext nicht gestützt⁵⁹⁷. Das verallgemeinernde πάντων gehört zu den formalen Merkmalen des Peristasenkatalogs⁵⁹⁸. Die wahrscheinliche universalistische Auslegung des Genetivattributs lässt also eine Spannung zu den Ritualbeschreibungen der antiken Umwelt entstehen.
2. „Die Verbindung mit ἐγενήθημεν“⁵⁹⁹: Dafür, wie Stählin in diesem Vers das Vorliegen einer geprägten Formel anzunehmen, spricht lediglich der einmalige Beleg in dem späten byzantinischen Lexikon Suidas⁶⁰⁰, zu dem doch bei genauer Beobachtung einige Differenzen bestehen: Erstens handelt es

⁵⁹³ Stählin, περίψημα (Anm. 585), 90 Zeile 11-14. Der Verfasser geht hier von der Existenz des Form „Sühnevoten“ aus: Sanh 6,2; 4Makk 6,19; 2Makk 7, 37; Röm 9,3; Lk 23,34; Act 7,60 (vgl. Stählin, περίψημα (Anm. 585), 87 Anm. 54).

⁵⁹⁴ Vgl. Sasse, Hermann: κοσμέω, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, (867-898) 890. Ob der Ausdruck κόσμος mit dem Verfasser in 1Kor 4,9.13 einen unterschiedlichen Personenkreis (Engel?) umfasst, kann hier dahingestellt bleiben.

⁵⁹⁵ Vgl. Stählin, περίψημα (Anm. 585), 90 Zeile 9f.: „konventionelle Selbstdemütigung in universeller Ausweitung“.

⁵⁹⁶ Vgl. Lys 6,53; Harpokration, Etym. M. 787,55; Helladios in Phot. Bibl. S. 534a 3; Tzetzes, Chil. 5, 727.730.737.

⁵⁹⁷ Vgl. 1Kor 4,9b: τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. Vgl. auch Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 342.

⁵⁹⁸ Vgl. auch πάντοτε in 2Kor 4,10 und ἐν παντί in 2Kor 6,4; Berger, Formgeschichte (Anm. 583), 228.

⁵⁹⁹ Stählin, περίψημα (Anm. 585), 90 Zeile 14.

⁶⁰⁰ Vgl. zu diesem Lexikon: Gärtner, Hans: Suda (ἡ Σοῦδα), in: KP, Bd. 5, München 1975, 407f.; Laquer:

sich beim Genetivattribut in 1Kor 4,13b nicht um das Personalpronomen der ersten Person pluralis, das auf eine bestimmte Person (-engruppe) verweist. Von der vertreibenden Gruppe, die hier die korinthische Gemeinde sein müsste, wird hier niemand als „unser Sündenbock“ (περίψημα ἡμῶν) in Anspruch genommen. Zweitens ist nicht nur die Form des Prädikats deutlich unterschieden (Indikativ Aorist in 1Kor 4,13b und Imperativ Aorist bei Suidas). Vielmehr implizieren die beiden Formen, und das halte ich für wesentlich, unterschiedliche Sprecher und Referenzen: Während bei Suidas andere Menschen ein einzelnes Gegenüber als περίψημα qualifizieren, bezeichnen in 1Kor 4,13b Paulus und Apollos **sich selbst** als περίψημα. Diese Selbstreferenz ist bei keiner Ritualbeschreibung zu belegen. Sie wäre auch höchst überraschend, da die entsprechend bezeichneten Personen im Vollzug des Rituals ja gerade aus dem sozialen Zusammenhang der πόλις entfernt werden (vgl. Lys 6,53: ἀποπόμπειν). Nach dem Vollzug des Rituals (Aorist Indikativ in 1Kor 4,13b!) wird diesen Personen wohl kaum mehr eine aktive Sprecherrolle zugestanden worden sein. Zumindest wäre dies im Kontext des antiken Pharmakos-Rituals höchst ungewöhnlich.

3. „Mit diesen letzten Worten des Abschnitts werden dessen einleitende Worte [1Kor 4,9] in einer leichten Abwandlung des Bildes wieder aufgenommen. Dort taucht für einen Augenblick das Bild der zum Tode verurteilten Verbrecher auf“⁶⁰¹. Die gesamte Quellenlage zum antiken Pharmakos-Ritual lässt allerdings keineswegs eine solche eindeutige Identifikation des Pharmakos als „Verbrecher“ zu wie die Berichte zum Sturz vom leukadischen Felsen⁶⁰². Andere Konnotationen lassen sich ebenso belegen: Es werden etwa die besondere Hässlichkeit (vgl. Tzetztes, Chil. 5, 729 τῶν πάντων ἀμορφώτερον) oder die Ärmlichkeit dieser Personen hervorgehoben⁶⁰³. Es handelt sich ganz überwiegend um Personen aus der antiken Unterschicht.
4. „Am wichtigsten sind aber die drei antithetischen Paare von Verben in v 12b und 13a; denn genau das, was diese drei Aussagen wollen, den Segen, der durch den Verfluchten kommt, das Heil, das die als Heillose Geltenden bringen, sagen auch die beiden tt περικάθαρμα u περίψημα jeder für sich: gerade die Versmähten u Verachteten sind Segen u Sühnung“⁶⁰⁴. Bei genauer Textbeobachtung

Suidas (Σουίδας), in: PRE II, Bd. 4.1, Stuttgart 1931, 675-717; Rühle, O.: Suidas, in: RGG³, Bd. 6, Tübingen 1962, 520.

Einem modernen Konversationslexikon nicht unähnlich, werden in diesem Sammelwerk unterschiedlich lange Erläuterungen zu den verschiedensten Stichworten geboten. Der Abschnitt 1355 zum Wort περίψημα besitzt folgenden Wortlaut: κατάγμα ἢ ὑπὸ τὰ ἔχνη ἢ ἀπολύτρωσις. οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ'ἐνιαυτόν ... συνεχόντων κακῶν περίψημα ἡμῶν. ἦτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις καὶ οὕτως ἐνέβαλλον τῇ θαλλάσσει, ὥσανναι τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτινύντες. Vgl. Adler, Ada: Suidae Lexikon (Sammlung wissenschaftlicher Commentare. Lexicographi Graeci I), Bd. 4, Stuttgart 1989, 119 Zeile 6-9.

⁶⁰¹ Stählin, περίψημα (Anm. 585), 90 Zeile 18-21.

⁶⁰² Aufbewahrung von Verbrechern für öffentliche Feste vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 58.

⁶⁰³ Hier ist ebenso auf den allerdings späten Beleg Scholia in Aristophanis Equitem, 1136 hinzuweisen. Der Pharmakoi werden aus den Reihen der ἀγγενεῖς καὶ πένητας καὶ ἀχρήστους entnommen.

⁶⁰⁴ Vgl. Stählin, περίψημα (Anm. 585), 90 Zeile 31-35.

weichen die überlieferten Beschreibungen des Pharmakos-Rituals in den beiden Punkten Subjekt und sprachliches Bild doch deutlich von 1Kor 4,13b ab: In den antiken Texten zum Pharmakos-Ritual begegnen die Pharmakoi fast ausschließlich als Objekte des Ritualvollzugs, die zumindest gewaltsam aus der πόλις vertrieben werden. Paulus und Apollos erleiden zwar Anfeindungen ihrer Umwelt (vgl. die drei Partizipien in 1Kor 4,12b.13a). Die Verfolgung als Vertreibung, die vielleicht mit dem Wort ἀστατοῦμεν („Unstetsein“) in 1Kor 4,11 angedeutet ist⁶⁰⁵, bildet hier allerdings lediglich einen Aspekt der Negativerfahrungen der Apostel neben Hunger, Durst, Misshandlungen, Schmähungen, etc., die für das Pharmakos-Ritual wohl eher atypisch sein dürften. Zudem besteht die Pointe dieser Aussage gerade darin, dass die Apostel diese Anfeindung mit ihrem eigenem solidarischen Handeln aktiv erwidern (eine Art von Anti - Reziprozität)⁶⁰⁶. Die grammatische Gestalt der Prädikate im Präsens Aktiv (εὐλογοῦμεν, παρακαλοῦμεν) belegt die aktive Rolle von Paulus und Apollos beim Zustandekommen des Segens etc. Zudem wird dieses Verhalten mittels sprachlicher Bilder (Segen, Duldung und freundliche Rede) ausgesagt, die im Kontext der antiken Pharmakos-Rituals überraschen würde: Dort dominiert das Bild der „Reinigung“⁶⁰⁷.

5. Eine weitere Problematik ist ferner wichtig: Wird περίφημα mit Stählin als Sühnopfer aufgefasst, stellt sich notwendigerweise die Aufgabe der logischen Koordinierung etwa zur nahen Christus - Prädikation als τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη in 1Kor 5,7b, die ebenfalls eine universale Reichweite besitzt. Der Text enthält explizit keine Anhaltspunkte im Hinblick auf diese Fragestellung, und bereits Stählin selbst bemerkt, dass Paulus seinem apostolischen Wirken ansonsten nicht eine derartige universale Sühnefunktion beimisst⁶⁰⁸. Gleichwohl sieht er die apostolische von der christologischen Sühnefunktion durch die Partikel ὡς am Anfang von 1Kor 4,13b ausreichend distanziert⁶⁰⁹.

Diese Feststellung trifft m.E. auch auf den Deutungsansatz von Hamerton-Kelly zu (s.o.): Um das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus darzulegen, greift er auf die Mimesis zurück, die allerdings bei Girard vorwiegend als Nachahmung gewalttätigen Verhaltens verstanden wird. Hier dagegen bezieht sie sich auf die segensbringende Funktion als „Sündenbock“. Dadurch werden zwar Jesus und Paulus in ihrer soteriologischen Bedeutung logisch koordiniert, aber dennoch kann so der Anstoß von 1Kor 4,13b in seiner opferkultischen Lesart für ein „solus Christus“ gerade in soteriologischer

⁶⁰⁵ Vgl. Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 346 unter Hinweis auf 2Kor 11,32f, wo Paulus seine Flucht vor unmittelbar drohender Verhaftung berichtet.

⁶⁰⁶ Vgl. Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 347. Der Verfasser sieht hier eine Parallele zu Mt 5,44 / Lk 6,28 und 1Petr 2,23.

⁶⁰⁷ Vgl. etwa Scholien zu Aristophanes Equites 1136: καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος καὶ τῆς ἐαυτῶν κακίας καὶ θεραπείαν εὑρεῖν τοῦ ἐπικειμένου κακοῦ. Ähnliche Formulierungen ließen Nilsson, Geschichte (Anm. 476), 109.542 wohl das Pharmakos-Ritual den anderen Reinigungsriten zuordnen. Entscheidend scheint ihm dabei, dass eine körperlich verstandene Befleckung (μίασμα) weggeschafft wird.

⁶⁰⁸ Dies ist das wesentliche Argument für: Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 349f.

⁶⁰⁹ Vgl. Stählin, περίφημα (Anm. 585), 91 Zeile 6-14.

Hinsicht, das auch Girard zu teilen scheint⁶¹⁰, kaum eliminiert werden. Zudem hat diese mimetische Deutung eine textliche Basis allein in 1Kor 11,1: *μμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὼ Χριστοῦ*; und zwar auch nur dann, wenn der nähere Kontext in 1Kor 10,33, der ja die Nachahmung inhaltlich bestimmt⁶¹¹, nicht berücksichtigt wird.

6. Da schließlich auch das Wort *περικαθάρματα* im Sinne eines Schimpfwortes gelesen werden kann⁶¹², scheint mir in 1Kor 4,13b deutlich keine Selbstbezeichnung als rituelles Opfer vorzuliegen, sondern eine Selbstreferenz auf den sehr niedrigen eigenen sozialen Status durch Paulus und Apollon. Dieser fügt sich zur Analyse von 1Kor 4,9-13 durch Hock. Ihm ist es gelungen, die Aussagen dieses Peristasenkatalogs auf den Unterschichtstatus und die spezifischen Gefährdungssituation von Paulus als antikem Handwerker hin transparent zu machen⁶¹³, wobei besonders auf die Adjektive in 1Kor 4,10, die Verben in 1Kor 4,11 und die Partizipien in 1Kor 4,12b.13a hinzuweisen ist.

Wird die Deutung in sozialgeschichtlichen Kategorien weiterverfolgt, ergeben sich Hinweise zur literarischen Funktion dieses Peristasenkatalogs 1Kor 4,9-13. In Reflexion dieses Abschnitts⁶¹⁴ wehrt Paulus den seines Erachtens möglichen Eindruck ab, er wolle die Korinther „beschämen“ (*ἐντρέπων*), der vorhergehende Abschnitt ist daher m.E. im Horizont der beiden komplementären Begriffe „Ehre“ und „Scham“ auszulegen.

⁶¹⁰ Vgl. Girard, *Things Hidden* (Anm. 286), 219: „To recognize Christ as God is to recognize him as the only being capable of rising above the violence that had, up to that point, absolutely transcended mankind“.

⁶¹¹ Vgl. 1Kor 10,33: *πάντα πᾶσιν ἀρέσκω*; Schrage, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Teilband: 1Kor 6,12 - 11,16 (EKK VII/2), Solothurn, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1995, 476.

⁶¹² Vgl. Hauck / Meyer, *καθάρως* (Anm. 584), 434 Zeile 11-14; Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 349.

⁶¹³ Vgl. Hock, Ronald F.: *The social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980, 35f.60. Allerdings ist gegenüber dieser Deutung zu präzisieren, dass hier ein „Opfer“ im rituellen Sinne kaum gemeint ist.

⁶¹⁴ Vgl. 1Kor 4,14: *γράφω ταῦτα*.

3.9 Ergebnis und methodische Kritik des Ansatzes von Hamerton-Kelly

3.9.1 Ergebnis der Einzelexegese von 1Kor 4,13

Der Exkurs zum näheren Kontext der beiden Wörter *περικαθάρματα* und *περίψημα* in 1Kor 4,13b erbringt folgendes Ergebnis: Sehr viel wahrscheinlicher als eine Anspielung auf ein bestimmtes Opferitual scheint mir hier eine Selbstbezeichnung als „Abschaum“ vorzuliegen. Die Sprachhandlung der Selbstreferenz fügt sich auch zur Form Peristasenkatalog, im Rahmen deren auch die Intention dieses Abschnitts zu erfassen ist: Es geht Paulus, wenn er sich als „Abschaum“ selbst beschimpft, nicht darum, sich lediglich als Sündenbock hinzustellen. Der Sinn besteht vielmehr darin, bei der korinthischen Gemeinde als den AdressatInnen seines Schreibens um Zustimmung zu seiner Person zu werben⁶¹⁵, und zwar in seiner einzigartigen Bedeutung als Gründer der korinthischen Gemeinde: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγγένησα* (1Kor 4,15b⁶¹⁶). Abgesehen von der exegetischen Debatte um eigentliche oder uneigentliche Verwendung der antiken Gattung „Peristasenkatalog“⁶¹⁷ scheint mir hier gerade der Zielpunkt dieses Abschnitts zu liegen.

3.9.2 Kritik der exegetischen Methode

a) **Erweiterung des Ansatzes von Girard:** Für Hamerton-Kelly hätte Paulus in 1Kor 4,13 die Metapher vom Sündenbock zur moralischen Stärkung der korinthischen Gemeinde und Befriedung ihrer Rivalitäten angewendet⁶¹⁸. Mit dieser Vorgehensweise ist er m.E. über den Ansatz von Girard in gewisser Weise hinausgegangen. Der Ansatz nach Girard wendet sich nämlich den konfliktuellen Beziehungen zwischen den verschiedenen Personen einer Szene zu⁶¹⁹, was bei der Darstellung zum Theorem der Mimesis und der triangulären Natur des Begehrens (s.o.) deutlich werden sollte. Nur aus der Entwicklung dieser konfliktuellen Beziehung innerhalb einer Gruppierung wird für Girard verständlich, wie sich die einmütige Gewalt auf einen ‘Sündenbock’ konzentriert (s.o.).

Nun ist hier bei der Exegese des 1Kor zu fragen, ob die Beziehungen zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde, bzw. einzelnen Gruppierungen innerhalb derselben wirklich von Gewalt und Aggressivität geprägt sind, so dass Paulus sich also als „Sündenbock“ eben der korinthischen Gemeinde im Sinne Girards bezeichnet hätte. Zwar spricht Paulus zweimal davon, dass ihn zumindest Teile der

⁶¹⁵ Vgl. Malina, Welt (Anm. 449), 87.

⁶¹⁶ Vgl. Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 354-356.

⁶¹⁷ Schrage vertritt in seinen Beiträgen die These, Paulus habe die Gattung durch den spezifisch christlichen Gedanken der göttlichen Begnadigung umgeprägt und ihr so einen neuen Sinn gegeben, der jenseits der traditionellen Selbstdarstellung mit ihrer (heroischen) Apathie oder Autarkie liege: Vgl. Schrage, EKK VII/1 (Anm. 576), 332f. Dies hat auch Widerspruch gefunden: Vgl. Berger, Formgeschichte (Anm. 583), 228; Berger, Gattungen (Anm. 583), 1357.1359.

⁶¹⁸ Vgl. Hamerton-Kelly, Violence (Anm. 298), 176.

⁶¹⁹ Vgl. etwa Girard, Heilige (Anm. 288), 361f.

korinthischen Gemeinde „verhören“ wollen (ἀνακρίνειν; 1Kor 4,3; 9,3⁶²⁰). Dieser Drohung von Teilen⁶²¹ der Gemeinde korrespondiert allerdings die Drohung des Paulus, mit dem Stock des griechischen Schulmeisters oder Pädagogen (ἐν ῥάβδῳ, 1Kor 4,21⁶²²) die korinthische Gemeinde heimzusuchen. Es besteht also eine wechselseitige Spannung zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde zum Abfassungszeitpunkt von 1Kor, ohne dass allerdings die Beziehung bereits abgebrochen wäre⁶²³. Von einer einmütigen Gewalt der korinthischen Gemeinde zur Verstoßung des Apostels kann deswegen mithin nicht die Rede sein. Da die Beziehungen zwischen der korinthischen Gemeinde und Paulus als spannungsgeladene weiterhin bestehen, kann Paulus - allein aufgrund 1Kor - kaum als „Sündenbock“ der korinthischen Gemeinde im Sinne Girards bezeichnet werden. Daraus möchte ich den Schluss ziehen, dass eine Anwendung des Ansatzes von Girard mir desto eher als erfolgversprechend erscheint, je mehr Daten zu den Beziehungen der einzelne Text enthält. Der Wortlaut allein, zumal wenn über Hamerton-Kelly hinaus die Bandbreite möglicher Bedeutungen (s.u.) wahrgenommen wird, kann eine solche Anwendung nicht tragen.

- b) **Semantik:** Mit den vorangegangenen, kurzen Hinweisen zur Einzelexegese soll gezeigt werden, dass die bei Hamerton-Kelly aufgestellte Gleichung περίφημα = „Sündenbock“ nicht als evident oder als einzig sprachlich mögliches Verständnis anzunehmen ist. Als problematisch für den Ansatz von Hamerton-Kelly ist daher zu sehen, dass er diese Gleichung lediglich aufstellt und nicht explizit am näheren Kontext erarbeitet und damit die Möglichkeit einer kritischen Diskussion seiner Einzelexegese nicht eröffnet. Dadurch mag sein Beitrag leicht eine apodiktische Diktion gewinnen. Ähnlich geht der Forscher bei weiterem Vokabular vor: κοινωνός meint eben nicht nur den „Mahlgenossen beim Opfermahl“⁶²⁴, sondern den „Genossen“ oder „Teilhhaber“ überhaupt, etwa auch den an einer Abstimmung⁶²⁵. Für die semantische Analyse ist daher die Untersuchung des näheren Kontextes von herausgehobener Bedeutung⁶²⁶.

⁶²⁰ Es handelt sich um einen Begriff, der auch für das Vorverfahren im strafgerichtlichen Prozess Anwendung findet: In einem Vorverfahren vor dem Gerichtsmagistrat wurde über die Zulässigkeit der Klage befunden und fand auch mittels Befragung der Parteien eine Erhebung der Beweismittel statt. Vgl. Büchsel, Friedrich und Hertrich, Volkmar: κρίνω, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1950 [=Stuttgart 1938], (920-955) 945; Thalheim, Th.: Ἀνάκρισις, in: PRE, Bd. 1, Stuttgart 1894, Sp. 2050f.; Thür, Gerhard: Anakrisis (ἀνάκρισις), in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 1, Stuttgart 1996, Sp. 649.

⁶²¹ Dass es sich nur um Teile der Gemeinde handelt, ergibt sich aus der Formulierung in 1Kor 9,3: τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν. Bei denen, die Paulus verhören wollen, handelt es sich nicht um die korinthische Gemeinde als ganze (ὅμιν), sondern um einzelne Personen (τοῖς).

⁶²² Vgl. Schneider, Carl: ῥάβδος, κτλ., in: ThWNT, Bd. 6, Stuttgart 1959, (966-972) 968.

⁶²³ Ein kurzer Überblick findet sich bei: Vielhauer, Geschichte (Anm. 571), 132-140.

⁶²⁴ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 67f.

⁶²⁵ Vgl. Platon, Res publica V 450a: κοινωνός τῆς ψήφου; Hauck, Friedrich: κοινός, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, (789-810) 798-800.

⁶²⁶ Vgl. im Übrigen: Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments: neue Wege vom Text zur Auslegung,

Die fehlende Berücksichtigung des Kontextes zeigt sich auch in dem Verfahren einer Kombination von Bibelstellen, etwa von 1Kor 4,12 und 2Thess 3,7.9: Das Wort ἐργαζόμενοι aus 2Thess 3,8 findet sich durch ταῖς ἰδίαις χερσίν aus 1Kor 4,12a zur „Handarbeit“ erläutert, während wiederum das Wort μμεῖσθαι 2Thess 3,7.9 andeute, dass die Handarbeit zu den Kennzeichen des Sündenbocks gehöre⁶²⁷. Es wird der Hinweis erlaubt sein, dass die korinthische Gemeinde eine vollständige Ausgabe des Corpus Paulinum und eine Konkordanz benötigte, um diese subtile Anspielung nachvollziehen zu können. Hier liegt m.E. ein Beispiel der nach Schwager⁶²⁸ für diesen Ansatz kennzeichnenden altkirchlichen Exegese vor, ein eher intuitives Verfahren, das - ohne Kontrolle durch die Semantik - wohl eher zu unkontrollierten Ergebnissen führen wird. Viel wahrscheinlicher ist allerdings eine Auswertung dieser Verse im Hinblick auf die geringe soziale Wertschätzung der Erwerbsarbeit in der mediterranen Welt⁶²⁹.

Methodisch machen daher die Beobachtungen zum Ansatz von Hamerton-Kelly deutlich, dass textliche Verweise auf rituelle Handlungen erst nach einer sorgfältigen Einzelexegese und auch dann nicht immer zweifelsfrei angenommen werden können. Handelt es sich doch bei den uns vorliegenden neutestamentlichen Texten doch keineswegs um rituelle, opferkultische Handlungen, sondern vielmehr um Dokumente kommunikativen Handelns, die eher selten - neben anderen Zwecken - auch der Verständigung über bestimmte rituelle Handlungen dienen.

Daneben lässt sich an der Vorgehensweise, wie Hamerton-Kelly den Ansatz von Girard zur Analyse der korinthischen Korrespondenz heranzieht, eine Problematik bei Girard selbst bezüglich des Verständnisses von „Sündenbock“ erkennen: Für das Wort περίψημα bietet Hamerton-Kelly als gleichwertige Übersetzungen „scapegoat“ und „the dirt removed“⁶³⁰, die zweifellos identifiziert werden⁶³¹. Dass eine Identifikation so unterschiedlicher Phänomene wie des Kehrichts und einer spezifischen Art des Opferkultes stattfinden kann, beruht auf dem Verständnis von „Sündenbock“ bei Girard: Soweit ich sehen kann, fehlt in Girards Werk eine klärende Abgrenzung und Abstraktion derjenigen Phänomene der sozialen Wirklichkeit, die er mit dem Wort „Sündenbock“ bezeichnen will. Das Wort „Sündenbock“ charakterisiert bei Girard auch Phänomene außerhalb des kultisch-rituellen Bereichs des Opferkultus. Somit erklärt sich, dass Girard eine (verwirrende) Vielgestalt von Ereignissen und Beziehungsmustern mit dem Wort „Sündenbock“ belegen kann (s.o.), was methodisch mit seiner

Heidelberg 1977, 137-143.

⁶²⁷ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 72.

⁶²⁸ Vgl. Schwager, Sündenbock (Anm. 297), 11.

⁶²⁹ Vgl. dazu Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte (Anm. 24), 34-36.

⁶³⁰ Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 69.

⁶³¹ Vgl. Hamerton-Kelly, Interpretation (Anm. 568), 69: „was identified as scapegoat with the dirt to be removed“.

Abstinenz gegenüber Fragen der sozialen Empirie und seiner Konzentration auf den Text zusammenhängt⁶³².

⁶³²Vgl. die Diskussion bei: Girard, *Scapegoating* (295), 143f.

3.10 Ein Fazit

Nach der Phase einer z.T. enthusiastischen Rezeption des Ansatzes von Girard durch einzelne Wissenschaftler hat die exegetische Diskussion erst in den letzten Jahren eine kritische Auseinandersetzung begonnen. Wie anhand der vorangehenden Darstellung deutlich, könnte diese Auseinandersetzung sinnvoller Weise bei den anthropologischen Voraussetzungen der These vom Sündenbockmechanismus und den hermeneutischen Voraussetzungen für die Adaption in der neutestamentlichen Exegese ansetzen. Insbesondere letzterer Punkt verdient m.E. eine größere Aufmerksamkeit.

Zweifelloso handelt es sich beim Deutungsansatz von René Girard, der ausgehend von der gewalttätigen Mimesis einen komplexen Sozial- und Kulturmechanismus nachzeichnet, um einen insbesondere für Exegese und Theologie inspirierenden Ansatz, zumal es ihm gelingt, dass vielfach wenig beachtete Thema Gewalt und Aggression, das an zahlreichen Belegstellen im Römerbrief explizit Erwähnung findet, neu in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken.

Beim tieferen Eindringen in die ethnologische und religionswissenschaftliche Literatur wird jedoch deutlich, dass die bei Girard so eindeutig und klar interpretierten Sachverhalte einer stärkeren Differenzierung und Berücksichtigung des historischen Kontextes bedürfen. Die historischen Quellen sind oft lediglich fragmentarisch erhalten und sprechen ihre eigene Sprache. Zudem erscheinen wesentliche anthropologische Annahmen bei Girard aufgrund des Fortgangs der human- und sozialwissenschaftlichen Forschung nicht mehr zeitgemäß zu sein. Schließlich wird es sich m.E. als ein Trugschluss erweisen, dass der Deutungsansatz von Girard von einer sorgfältigen historischen Analyse der Quellen, auch der neutestamentlichen Quellen, dispensieren könnte.

Es bleibt allerdings - neben einer Vielzahl interessanter Einzelbeobachtungen - das Verdienst dieser Arbeiten, Theologinnen und Theologen, ausgehend von der eingängigen und spannenden Lektüre etwa der Hauptwerke Girards, zu einer weiteren und vertieften Lektüre von ethnologischer und religionswissenschaftlicher Literatur anzureizen.

4 Das Opfer als gewaltsame soziale Stabilisierung nach Walter Burkert

Wie oben im forschungsgeschichtlichen Abschnitt gezeigt, stellt die neutestamentliche Exegese vielfach die Klärung des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes in den Mittelpunkt ihrer Anstrengungen, um die paulinische Sühnemetaphorik in Röm 3 deuten zu können. Insbesondere soll auf diesem Wege die Funktion und Bedeutung von Opfer- und Sühneritualen – etwa durch Interpretation von Lev 16 – erhoben werden. Es stellt sich allerdings die Frage, ob dieser ausschließlich auf textliche Überlieferungen setzende Ansatz nicht zu kurz greift, die elementare und archaische Realität des Opferkultes verfehlt und damit die Erfahrungen der historischen Adressaten des Römerbriefes nur unzureichend abbilden kann.

Ebenso wie René Girard das Blickfeld für die Themen Aggression und Gewalt geöffnet hat, soll hier gefragt werden, ob die Weitung der Betrachtung über einen einzigen Überlieferungsstrang hinaus nicht wesentliche Einsichten vermitteln kann. Das rituelle Opfer, auch das blutige, begegnet den Forschern in fast allen Kulturen, Kontinenten und Zeiten in erstaunlicher Regelmäßigkeit. Die kulturelle Variabilität des Opfers scheint so gewissermaßen an Grenzen zu stoßen, die nicht ihrem eigenen Kräftespiel entstammen können.

Eine solche Kontinuität über Jahrtausende und riesige räumliche Distanzen hinweg vermag keine Kultur, und sei es das römische Imperium, zu gewährleisten. Die Kontinuität des Opfers weist daher auf die Bedeutung der biologischen Anthropologie als wesentlichem Kontext des antiken wie des heutigen Opfers hin. Erst der Rekurs auf die Biologie des Menschen vermag diese frappierende Kontinuität über alle kulturellen Barrieren hinweg plausibel zu erklären.

Als Vergleich für das Verhältnis von Biologie und Kultur mag ein modernes Betriebssystem eines Computers dienen. Die grundlegenden Abläufe und die Konstruktion eines Betriebssystems⁶³³ sind in allen verschiedenen Länderausgaben (Lokalisationen) und bei allen Nutzern identisch. Lediglich die Oberfläche mit dem Icons, Farben, Hintergrundbildern und Schriften ist der individuellen Veränderung offen. In diesem Abschnitt soll daher gefragt werden, ob das rituelle Opfer in seinen wesentlichen Funktionen bereits vor allem kulturellen Wandel durch den Kontext der biologischen Anthropologie bestimmt ist. Das Opfer wäre demnach bereits durch die Biologie des Menschen „vorprogrammiert“. Wird diese Fragestellung bejaht, wäre daher eine ausschließliche Fokussierung einer einzelnen literarischen Tradition, wie vielfach in der neutestamentlichen Exegese, nicht zielführend: „Zwar erscheinen sie [scil. Die anthropologischen Universalien] in jedem Einzelfall in die betreffende Kultur eingebunden, doch sind sie

⁶³³ Vgl. Burkert, Walter: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge 1996, 21. Darin vergleicht Burkert das Verhältnis zwischen Kultur und Biologie mit dem Verhältnis von Software und Hardware. Allerdings möchte ich dazu anmerken, dass auf identischer Hardware eine Mehrzahl an Betriebssystemen (z.B. Microsoft Windows, Linux, OS/2) laufen kann. M.E. entspricht daher das oben genannte Beispiel eher der Intention Burkerts, weil ein Betriebssystem wie die Biologie bei Burkert einen „Korridor“ von möglichen Aktionen bereitstellt.

eben wegen ihrer Allgemeinheit von einer solchen Spezialkultur aus nicht zu erklären“⁶³⁴. Um das rituelle Opfer in seiner elementaren Bedeutung zu verstehen, wäre demnach weniger nach den literarischen Traditionen zu fragen als vielmehr auf die Erkenntnisse einer modernen Soziobiologie zu setzen.

4.1 Einleitung

Wie bereits oben gezeigt, weist das Opferritual eine erhebliche Bandbreite möglicher Bedeutungen und Interpretationen auf. Es wird sich wohl nicht darin erschöpfen, lediglich eine Gabe an die Gottheit oder – als Beispiel eines anderen Deutungsansatzes – einen Akt der Aggression darzustellen. Eine andere Bedeutungsdimension des Opfers hat bereits William Robertson Smith (s.o.) aufgezeigt. Nach seinen Beobachtungen steht beim Opfer ein gemeinsames Mahl, also die **Gemeinschaft** bei der Nahrungsaufnahme im Mittelpunkt. Aber noch elementarer handelt es sich beim Fleischspeiseopfer aber eben nicht nur um diese Gemeinschaft, sondern auch offenkundig um eine mehr oder weniger üppige Mahlzeit oder Nahrung selbst. Und diese Nahrung besteht beim Fleischspeiseopfer eben, wie der Name bereits sagt, zumindest vorwiegend aus Fleisch, das durch die Schlachtung von Tieren gewonnen werden muss. Dieser Aspekt leitet zur Deutung des Schweizer Altphilologen Walter Burkert (1931-2015) über.

Wie Burkert selbst klarstellt⁶³⁵, stützt er seinen Ansatz dabei auch auf die Forschungsergebnisse des Philologen und Volkskundlers⁶³⁶ Karl Meuli (1891-1968) zum Opfer, die dieser in seinem Aufsatz „Griechische Opferbräuche“⁶³⁷ veröffentlicht hat. In diesem wie auch in seinen übrigen Beiträgen entwickelt Meuli einen eigenständigen Deutungsansatz, wobei er Erkenntnisse und Theorien aus Ethnologie, Religionswissenschaft, der Tiefenpsychologie und der Philosophie aufgreift. Dieser Aufsatz, der einen wichtigen Platz in der Forschungsgeschichte zum Thema Opfer einnimmt⁶³⁸, ist darum im Folgenden kurz zu referieren. Allerdings hat die Rezeption des Aufsatzes unter der ablehnenden Haltung

⁶³⁴ Burkert, Walter: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, 2. Aufl., München 1998, 16.

⁶³⁵ Vgl. Burkert, *Homo* (Anm. 108), 333f.

⁶³⁶ Eine prägende Beeinflussung Meulis durch den Kontext der deutschen Volkskunde vor und während des Zweiten Weltkrieges ist nicht auszumachen: Vgl. Auffarth, Christoph: *Der drohende Untergang. „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland* (RGVV 39), Berlin 1991, 19 Anm. 12.

⁶³⁷ Meuli, Karl: *Griechische Opferbräuche*, in: Gelzer, Thomas (Hg.): *Karl Meuli. Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Basel, Stuttgart 1975, 907-1021. Gegenüber der Originalausgabe verdient diese Edition m.E. deswegen den Vorzug, weil sie zahlreiche Nachträge und Anmerkungen des Autors sowie zahlreiche Bilder und Illustrationen zu den arktischen Jägerkulturen selbst enthält, die das Verständnis m.E. wesentlich erleichtern. Vgl. Burkert, Walter: *Opfer als Tötungsritual: Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?*, in: Graf, Fritz (Hg.): *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli* (Beiträge zur Volkskunde 11), Basel 1992, (169-189) 169 Anm. 1.

⁶³⁸ Vgl. Auffarth, *Untergang* (Anm. 636), 20 Anm. 16. Albert Henrichs und Walter Burkert zeigen sich von der Lektüre dieses Aufsatzes als junge Wissenschaftler beeinflusst: Vgl. Burkert, *Opfer* (Anm. 637), 169f.; Henrichs, Albert: *Gott, Mensch, Tier: Antike Daseinsstruktur und religiöses Verhalten im Denken*

bei Nilsson zunächst sehr gelitten⁶³⁹, während sie mittlerweile, auch wohl durch ihre Weiterführung und Entwicklung bei W. Burkert, zum Allgemeingut der Diskussion geworden ist⁶⁴⁰.

4.1.1 Karl Meuli als Wegbereiter

a) Skizze des Ansatzes

Meuli geht es in diesem Aufsatz von älteren Beobachtungen der Ethnologin Ada Thomson aus⁶⁴¹, die er systematisiert⁶⁴². Er möchte zeigen, „dass das olympische Opfer nichts anderes sei als ein rituelles Schlachten“⁶⁴³. Am Ursprung, der die ganze weitere Entwicklung geprägt hat, stehen die Jagdbräuche der steinzeitlichen Jäger.

Meuli beginnt seine Argumentation mit einem Verweis auf das seltsame Missverhältnis bei der Aufteilung des Opfertieres, wie es für das griechische Fleischspeiseopfer charakteristisch zu sein scheint: „Seitdem es dem menschenfreundlichen Prometheus gelungen war, Zeus in Mekone zu überlisten (Hesiod. Theog. 535ff.), pflegten die Griechen das Opfertier so zu teilen, dass den Menschen alles Essbare, den Göttern aber nur Knochen, Galle und einiges andere zufiel“⁶⁴⁴. Nachdem er in einem ersten Schritt dieses Fleischspeiseopfer von den anderen beiden Hauptformen des griechischen Opfers, nämlich dem Speisungsopfer an die Toten und den chthonischen Vernichtungsopfern mit ihrer

Karl Meulis, in: Graf, Fritz (Hg.): *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli* (Beiträge zur Volkskunde 11), Basel 1992, (129-167) 129f.

⁶³⁹ Vgl. Nilsson, *Geschichte* (Anm. 476), 152, 145 Anm. 2; Henrichs, Gott (Anm. 638), 142. Zu der (methodischen) Begründung s.u.

⁶⁴⁰ Vgl. die kurzen Referate bei: Auffarth, *Untergang* (Anm. 636), 240f.319f.; Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1: *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg, Basel, Wien 1978, 239f.400-402; Josuttis, Manfred: *Der Weg ins Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991, 260-262. Die ersten beiden Belegstellen lassen auch erkennen, wie stark die Behandlung des athenischen Buphonienfestes und die Wortprägung „Unschuldskomödie“ bei Meuli die Rezeption bestimmt haben. Siehe im Einzelnen dazu den anthropologischen Teil dieses Kapitels.

⁶⁴¹ Vgl. Meuli, *Opferbräuche* (Anm. 637), 910.947f.

⁶⁴² Vgl. Burkert, *Opfer* (Anm. 637), 172.

⁶⁴³ Meuli, *Opferbräuche* (Anm. 637), 948.

⁶⁴⁴ Meuli, *Opferbräuche* (Anm. 637), 909.

psychologischen Motivierung⁶⁴⁵ einer „ohnmächtigen Trauerwut“⁶⁴⁶, abgegrenzt hat⁶⁴⁷, untermauert er anhand philologischer Überlegungen und empirischer Versuche im Schlachthaus zu Basel⁶⁴⁸ dieses Missverhältnis. Der Anteil der Götter besteht im Wesentlichen aus den bloßen Knochen (ὄστέα λευκά), die Menschen lassen sich den Hauptteil schmecken. „Es ist ganz klar: eine Speisegabe kann das olympische Opfer ursprünglich nicht gewesen sein“⁶⁴⁹.

Dieses auffällige Missverhältnis, das bereits in geschichtlicher Zeit nicht mehr verstanden wurde, lässt sich im Ergebnis nur als Relikt einer älteren Vorstufe deuten. In arktischen Jägerkulturen findet sich im Zusammenhang mit der Behandlung der erjagten Wildtiere ein ähnliches Missverhältnis wie beim griechischen Fleischspeiseopfer. Eben diese Teile wie Knochen, Galle, etc., die nicht essbar sind und die beim Opferkult den Götteranteil bilden, werden bei arktischen Jägerkulturen einer bestimmten Behandlung unterzogen, die wohl als Bestattung zu bezeichnen ist. Die Bedeutung dieser Handlungsweise bestimmt Meuli folgendermaßen:

„Eine solche Behandlung der Tiere sichert das Jagdglück. Was in Wirklichkeit vorgeht, ist leicht zu sehen: der Jäger hat die Tötung gesühnt, das Tier zufrieden gemacht; sein Gewissen ist nun wieder rein, er fühlt sich unbeschwert und sicher, und einem solchen wird das Jagdglück weiterhin hold sein. Er selber sieht die Zusammenhänge freilich anders. In dem nächsten Tier, das sich ihm darbietet, erkennt er das vorige wieder: es hat wieder einen Fleisch- und Pelzrock bekommen, ist auferstanden, und weil er es so schön bewirtet und so gut behandelt hat, kommt es eben wieder zu ihm. Ein Lappe antwortete auf die Frage, warum er Kopf, Füße und Flügel des Auerhahns auf den Stein

⁶⁴⁵ Vgl. zum psychologischen Deutungsansatz der antiken griechischen Feste bei Meuli: Vgl. Auffarth, Untergang (Anm. 636), 19f.252-254. Vgl. zur Entwicklung der psychologischen Deutung bei Meuli: Jung, Franz: Biographisches Nachwort, in: Gelzer, Thomas (Hg.): Karl Meuli. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Basel, Stuttgart 1975, (1153-1209), 1191-1197. Der Autor dieses Aufsatzes ist nicht genannt und lässt sich daher lediglich erschließen. Es handelt sich aber wohl um den genannten Verfasser: Vgl. Rassem, Mohammed: Meulis Konzeption der Kulturwissenschaft, in: Graf, Fritz (Hg.): Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Beiträge zur Volkskunde 11), Basel 1992, (15-28) 16 Anm. 2.

⁶⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich: Meuli, Karl: Drei Grundzüge des Totenglaubens, in: Gelzer, Thomas (Hg.): Karl Meuli. Gesammelte Schriften, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1975, (303-331) 306-310.322-325.

⁶⁴⁷ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 911-934. Die psychologischen Erwägungen zur „ohnmächtigen Trauerwut“ finden sich ebd., 926f. Er nimmt mit diesen Überlegungen zur psychologischen Motivierung von Trauer- und Opferriten die Ambivalenzthese von Freud in „Totem und Tabu“ auf: Vgl. Henrichs, Gott (Anm. 638), 134-140. Mit diesen Überlegungen hat Meuli als Altphilologe und Volkskundler wiederum die psychologische Fachdiskussion beeinflusst; vgl.: Kast, Verena: Karl Meulis Beitrag zur heutigen Psychologie des Trauerns, in: Graf, Fritz (Hg.): Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Beiträge zur Volkskunde 11), Basel 1992, 191-202.

⁶⁴⁸ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 940. Der Verfasser wollte damit feststellen, ob sich das Muskelfleisch vollständig vom Beinknochen lösen lässt, der dann tatsächlich als „weißer Knochen“ erschiene. Vgl. dazu: Henrichs, Gott (Anm. 638), 142.

⁶⁴⁹ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 938.

lege, ‘daraus wachsen wieder neue Vögel, die ich fangen kann’. Dieser weitverbreitete Glaube ist es wohl, der einen weiteren Ausbau der Bestattungsbräuche veranlaßt hat: man gibt Teile, die man als Träger der Lebenskraft ansieht, mit, legt von jedem Organ ein Stückchen hinzu: es wird sich zum Ganzen auswachsen“⁶⁵⁰.

In der Diskussion wird allerdings darauf hingewiesen, dass es sich bei dieser Argumentation um die moderne wissenschaftliche Sichtweise handelt, während nach der antiken Vorstellung noch von einem echten Gabecharakter des Opfers auszugehen wäre⁶⁵¹.

b) Hinweise zur Methodik

- **Kulturkreislehre:** Methodisch steht der Aufsatz unter dem Einfluss der von Leo Frobenius initiierten und von Pater W. Schmidt weiterentwickelten Konstruktion der Kulturkreislehre⁶⁵², die einen inzwischen in der Forschung überwundenen Schematismus von fünf verschiedenen Kulturstufen der Menschheitsentwicklung vertreten hat⁶⁵³. Meuli orientiert sich allerdings nicht starr an diesem Modell⁶⁵⁴, vielmehr konzentriert er seine Forschungen auf Material aus Jägerkulturen des arktischen Europas und Sibirien⁶⁵⁵ und aus Hirtenvölkern europäischer und mittelasiatischer (indogermanisch ohne Indien) Herkunft⁶⁵⁶. Die kulturelle Diskrepanz arktischer Jägergesellschaften, die einer älteren Stufe der Menschheitsentwicklung angehören, und mittelasiatischer Nomadenvölker wird zu Schlüssen zur historischen und prähistorischen Genese sozialer Phänomene wie des Opferkultes herangezogen. Mit dieser differenzierten Anwendung der Kulturkreislehre ist bei Meuli also eine gewisse regionale Eingrenzung des Materials verbunden gewesen, so dass etwa afrikanische oder hebräische Opferriten in seinem Beitrag höchstens am Rande erwähnt werden⁶⁵⁷.

⁶⁵⁰ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 963.

⁶⁵¹ Vgl. Gladigow, Burkhard: Opfer und komplexe Kulturen, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, (86-107) 93f.

⁶⁵² Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 967 Anm. 1; Jung, Nachwort (Anm. 645), 1173.1201f. Nach diesem Beitrag hätte sich Meuli von dem Konzept der Kulturkreislehre in späteren Jahren distanziert und zunehmend differenziert.

⁶⁵³ Vgl. Mühlmann, W. E.: Kulturkreislehre, in: RGG³, Bd. 4, Tübingen 1960, 115f.; Müller, Klaus E.: Geschichte der Ethnologie, in: Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin, Hamburg, 4. Aufl., 1998, (21-51) 34-36; Waldenfels, Hans: Wilhelm Schmidt (1868-1954), in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, (185-197) 188-192.

⁶⁵⁴ Vgl. Rassem, Konzeption (Anm. 645), 16-19.

⁶⁵⁵ Vgl. zu den Jägerbräuchen: Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 948f.

⁶⁵⁶ Vgl. Burkert, Opfer (Anm. 637), 172-176.

⁶⁵⁷ Vgl. etwa: Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 916 Anm. 1,2.

Allerdings ist hier zu erwähnen, dass sich diese methodische Anlehnung nicht auf seine religionswissenschaftlichen Ergebnisse auswirkt. Meuli setzt sich in diesem Beitrag von einem wichtigen Bestandteil der Theorie von Schmidt ab. Er legt Wert darauf, dass bestimmte Opferformen eben keine Opfer an ein „höchstes Wesen“ darstellen. Das Opfer der Jäger ist vom Ursprung her nicht durch eine Gottesbeziehung motiviert⁶⁵⁸.

- **Regionale und zeitliche Eingrenzung des Quellenmaterials:** Im Hinblick darauf, dass Meuli ja den prähistorischen Ursprung des griechischen Fleischspeiseopfers klären will, ist weiterhin zu diskutieren, wie das Quellenmaterial zeitlich und regional verteilt ist. Hierbei erscheint mir nun auffällig zu sein, dass Meuli lediglich die Berichte über drei archäologische Funde von Bärenknochen aus prähistorischer Zeit auswertet: die Funde aus drei Höhlen im nordostschweizerischen Alpen- und Voralpengebiet, die inzwischen anders interpretiert werden⁶⁵⁹, die Funde in der Petershöhle bei Velden (Mittelfranken)⁶⁶⁰ und die mittelsteinzeitlichen Funde aus der Höhle von Montespan (Haute Garonne)⁶⁶¹. Einen breiten Raum nehmen seine Erörterungen antiker, vorwiegend griechischer Texte ein.

Dagegen beruht seine Darlegung der steinzeitlichen Jägerbräuche überwiegend auf solchen Berichten des 18. und 19. Jahrhunderts, die während der kolonialen Eroberung indianischer und arktischer Gebiete entstanden sind⁶⁶². Meuli stützt also seine Argumentation zum prähistorischen Ursprung nicht auf archäologische Dokumentationen sondern vorwiegend auf modernes Quellenmaterial, und er ist sich der Problematik dieses Vorgehens durchaus bewusst⁶⁶³. Letztlich überwiegt bei ihm aber das Vertrauen in die zur Abfassungszeit in Deutschland dominierende Kulturkreislehre⁶⁶⁴, die ihn bestimmten Jagdbräuchen von ihrer vermeintlichen „Rückständigkeit“ her ein hohes „ethnologisches“ Alter zuschreiben lässt, das nicht vom Zeitpunkt ihrer tatsächlichen Realisierung oder Dokumentation abhängt. Diese vermeintliche Rückständigkeit beruht auf der Annahme, diese Kulturen hätten sich in Isolation von der (westlichen) Industriegesellschaften

⁶⁵⁸ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 976: „Diese Jagdriten sind weder deistisch noch prädeistisch und sagen über Gottesglauben überhaupt nichts aus. Sie haben ihren Sinn in sich selbst; in der Beziehung von Mensch und Tier gehen sie vollständig auf“. Zur Kritik von Seiten der Religionswissenschaft vgl.: Burkert, Opfer, 182.

⁶⁵⁹ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 964f.; vgl. allerdings Anm. 669.

⁶⁶⁰ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 965f.

⁶⁶¹ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 968.

⁶⁶² Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 952-964. Ebd., 961 sind auf einer auf das Jahr 1875 datierten Graphik auch zwei westliche Forscher abgebildet, welche einen arktischen Opferplatz untersuchen.

⁶⁶³ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 967: „Auch die ältesten der rezenten Primitivkulturen sind ja niemals vollgültige Repräsentanten urzeitlicher Kulturen; auch sie leben in unserer Zeit, auch sie haben ihre Geschichte, auch sie haben jüngere Elemente übernommen, ältere verloren oder umgebildet“. Diese eigenen Vorbehalte von Meuli werden nicht berücksichtigt bei: Drexler, Illusion (Anm. 306), 75.

⁶⁶⁴ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 967.

unberührt erhalten. Die Annahme muss allerdings aus anthropologischer Hinsicht bezweifelt werden⁶⁶⁵.

Dass Meuli seine Rekonstruktion aber nahezu ausschließlich auf Funde aus dem sibirischen oder sonstigen arktischen Raum stützt, scheint mir seine Vorstellung noch in anderer Weise zu beeinflussen: Er versteht die vorgeschichtlichen Gesellschaften als „Jägerkultur“⁶⁶⁶. Damit zeichnet er ein Bild der vorgeschichtlichen Subsistenzwirtschaft, in dem die vegetabile Nahrung nicht von großer Bedeutung ist. Dies scheint allerdings nur für den oben erwähnten arktischen, bzw. subarktischen Raum zuzutreffen, in welchem kaum oder gar kein essbares Pflanzenmaterial für Menschen verfügbar ist. Dies ist in Regionen mit niedrigeren Breitengrade nicht der Fall. Dort nimmt die vegetabile Kost einen erheblichen größeren Stellenwert ein, weil sie mit weniger Aufwand an Energie und vorhersehbarer gewonnen werden kann als gejagte Tiere⁶⁶⁷.

- **Konzept des „survival“:** Meuli geht es weniger darum, dass Fleischspeiseopfer im Kontext der zeitgenössischen griechischen Kultur zu deuten, als vielmehr darum, den geschichtlichen, ja vorgeschichtlichen Ursprung des griechischen Fleischspeiseopfers aufzuzeigen⁶⁶⁸. Ausgangspunkt ist für ihn deshalb der archaische Schlachtritus der Jägervölker: So wird auch der Fund von (scheinbar) systematisch angeordneten Bärenschädeln und -knochen in drei Schweizer Höhlen, die in vorgeschichtlicher Zeit von Menschen bewohnt wurden, in diesem Kontext als „Bestattung“ ausgewertet⁶⁶⁹.

Ausführlich und an umfangreichen Material zeigt Meuli dann die von ihm gefundenen Analogien zwischen dem Schlachtritual der arktischen Jäger und dem Opferkult mittelasiatischer Völker und der antiken griechischen Kultur auf⁶⁷⁰. Werden auf einer höheren Stufe die nicht essbaren Teile

⁶⁶⁵ Vgl. Lee, Richard: Foragers, foraging, in: Barfield, Thomas: The Dictionary of Anthropology, Oxford 1997, (202-203) 202.

⁶⁶⁶ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 948.

⁶⁶⁷ Vgl. Soffer, Helga: Hunter-Gatherers, in: Delson, Eric u.a. (Hg.) Encyclopedia of Human Evolution und Prehistory, 2. Aufl., New York, London 2000, (341-344) 341; Velichko, A.A. und Kurenkova, E.I.: Environmental conditions und human occupation of northern Eurasia during the late Valdai, in: Soffer, Olga and Gamble, Clive (Hg.): The World at 18000 BP, Bd. 1: High Latitudes, London, Boston, Sydney, Wellington 1990, (255-265) 258.259f.261-263.

⁶⁶⁸ Vgl. Henrichs, Gott (Anm. 638), 143.

⁶⁶⁹ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 964f. Diese Deutung ist mittlerweile aber unhaltbar geworden; vgl. Burkert, Opfer (Anm. 637), 176f.

⁶⁷⁰ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 980-1004. Das beginnt bei dem Bad der Opfernden vor der Opferhandlung, das bei den Jägern der Dämpfung des menschlichen Eigengeruchs und damit der Erleichterung der Jagd diene (993f.). Hervorheben möchte ich auch noch, dass stets die σπλάγχνα (Milz, Nieren, Leber und vielleicht Herz, Lunge und Thymusdrüse, - teils roh, teils gekocht - vor dem Muskelfleisch verzehrt werden (997-1004).

eines geschlachteten Tiere aufbewahrt und als „Gabe“ an eine Gottheit oder einen Toten verstanden, so lässt gerade diese Fehldeutung erkennen, dass es sich dabei um ein Relikt aus der älteren „Jägerkultur“ handelt. Nur dort hat die Handlungsweise - als Bestattungsritus (s.o.) - ihren Sinn.

„Diese als Gabe sinnlosen Teile erhält hier also der Tote; er wird mit ihnen genau so wenig anzufangen wissen wie die olympischen Götter der Griechen, die ja mit ähnlich sinnvollen Geschenken bedacht worden sind. Sinnvoll waren diese Teile nur an ihrem Ursprungsort, im alten Jägerbrauch: dort repräsentieren sie das ganze Tier und gewährleisten, so verwahrt, seine Regeneration“⁶⁷¹.

Mit dieser Argumentation greift Meuli zweifellos, ohne dies allerdings durch einen expliziten Verweis zu kennzeichnen⁶⁷², auf die Annahme von „survival“ zurück⁶⁷³, wie sie Edward Burnett Tylor (1832-1917) entwickelt hat⁶⁷⁴. Der gesamte Komplex des griechischen Fleischspeiseopfers stellt sich für Meuli als ein „survival“ einer älteren Stufe der kulturellen Entwicklung dar⁶⁷⁵, das ausschließlich von seinem Ursprung in den steinzeitlichen Jagdbräuchen her verständlich wird. Mit dem entwicklungsgeschichtlichen Konzept des „survival“ wird bei Meuli die Kontinuität zwischen verschiedenen Formen der kulturellen und sozialen Stadien der menschlichen Geschichte betont: zwischen Jägergesellschaften und Hirtengesellschaften, zwischen Nomaden und urbanen Gesellschaften⁶⁷⁶. Im Zuge einer stärker funktionalistischen Sichtweise werden heute die Brüche zwischen diesen verschiedenen Phasen heute allgemein deutlicher akzentuiert, als dies noch in der Zeit von Meuli geschehen ist⁶⁷⁷. In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik von Nilsson an der These von Meuli zu verstehen⁶⁷⁸.

4.1.2 Anthropologische Annahmen

In anthropologischer Hinsicht betont das Konzept - vor dem Hintergrund des unsäglichen Grauens

⁶⁷¹ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 987.

⁶⁷² Auch verwendet Meuli nicht den Begriff „survival“, sondern z.B. das Wort „Brauchreste“: vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 930; Henrichs, Gott (Anm. 638), 136 Anm. 23.

⁶⁷³ Vgl. Burkert, Opfer (Anm. 637), 178; Henrichs, Gott (Anm. 638), 136.

⁶⁷⁴ Vgl. dazu im Überblick: Kohl, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor (1832-1917), in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, (41-59) 50-52.

⁶⁷⁵ Vgl. die Zusammenfassung der These: Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 948.

⁶⁷⁶ Vgl. z.B. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 948: „Wie diese [asiatischen] Hirtenvölker unmittelbar vom Jägertum auf geraden, kaum gestörten Entwicklungswegen mit Pflege, Zähmung und Züchtung des Tiers fortgeschritten sind, so haben sie von der jägerischen Behandlung des Tiers die Grundformen auch für die Schlachtung des gezähmten Tiers im wesentlichen unverändert beibehalten“.

⁶⁷⁷ Vgl. Burkert, Opfer (Anm. 637), 178.

⁶⁷⁸ Vgl. Burkert, Opfer (Anm. 637, 178; Burkert, Homo (Anm. 108), 20f. Anm. 1.

des Zweiten Weltkriegs⁶⁷⁹ - in optimistischer Weise die Mitleidsfähigkeit des Menschen. Die opfernden Menschen sorgen sich um die Opfertiere und versuchen daher auch, die Regeneration der getöteten Tiere zu erreichen.

- **Not, Hunger:** Allerdings zeigt sich diese Mitleidsfähigkeit vor einem dunklen Hintergrund: Der Mensch als Mängelwesen ist von der Natur abhängig. Diese Not, der Hunger zwingt ihn zum Töten⁶⁸⁰. An dieser wichtigen Stelle seines Aufsatzes fehlt ein Bezug zu anthropologischen oder philosophischen Ansätzen. Daher kann hier auch eine Nähe zu Schopenhauer, welcher die Jagd aus dem Willen zum Dasein herleitet⁶⁸¹, nicht zweifelsfrei bewiesen werden. Bei genauerer Lektüre fehlt an dieser Stelle eine anthropologische Vertiefung. Die Menschen haben irgendwann angefangen, Tiere um des Fleischverzehres willen zu töten, und dies wird jetzt fortgeführt⁶⁸².
- **Schuldgefühle:** Die Jäger sind bei Meuli an der Jagd keineswegs emotional unbeteiligt. Vielmehr werden sie von Schuldgefühlen gegenüber dem getöteten Tier geplagt, deren sie sich mit mancherlei bemerkenswertem Brauch zu entledigen trachten⁶⁸³: Menschen anderer Ethnien werden der Tötung des Tieres beschuldigt, oder es erfolgt eine symbolische Bestrafung des Täters. Diesen „Sühnebräuchen“⁶⁸⁴ eignet eine eigentümlich unernste, ja fast folkloristische Atmosphäre, und Meuli selbst belegt sie mit den Adjektiven „drollig“ und „pfiffig“. Die Bestrafung des Tiermörders kann schließlich gar die Gestalt einer Schneeballschlacht annehmen⁶⁸⁵, so dass Meuli vielleicht weniger die „Schuld“ in den Mittelpunkt stellen wird⁶⁸⁶. In diesem Zusammenhang prägt Meuli darum nämlich auch den Ausdruck „Unschuldskomödie“⁶⁸⁷, der in der weiteren Diskussion als Schlagwort gedient hat.

⁶⁷⁹ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 948.

⁶⁸⁰ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 950: „Die grösste Gefahr des Lebens liegt darin, dass die Nahrung des Menschen aus lauter Seelen besteht“; mit diesen Worten formulierte Aua, der alte Schamane der Ig-lulik-Eskimo, den tiefen und quälenden Konflikt, dass man töten muss, um zu leben“.

⁶⁸¹ Vgl. Hübscher, Arthur (Hg.): Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1 (Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke, Bd. 2), 2. Aufl., Wiesbaden 1949, 183.

⁶⁸² Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 950.

⁶⁸³ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 952-954.

⁶⁸⁴ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 954 Anm. 5.

⁶⁸⁵ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 954.

⁶⁸⁶ Vgl. Henrichs, Albert: Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen, in: Graf, Fritz (Hg.): Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags - Symposium für Walter Burkert, Stuttgart, Leipzig 1998, (33-71) 61.

⁶⁸⁷ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 1005 im Zusammenhang mit den athenischen βουφόνια; ebd., 996 werden opfernde Hirten als „Unschuldskünstler“ bezeichnet. Vgl. Henrichs, Gott (Anm. 638), 153.

Dem entwicklungsgeschichtlichen Aufbau seines Aufsatzes gemäß wendet sich Meuli dem attischen Ritus der Buphonien⁶⁸⁸ erst am Ende zu. Er zieht Parallelen zwischen den Jagdbräuchen der prähistorischen Jäger und diesem Fest, aber die Besonderheit der Buphonien im Kontext der anderen griechischen Opfer nimmt er ebenso zur Kenntnis⁶⁸⁹, ohne dafür eine Erklärung zu geben⁶⁹⁰. Damit hat Meuli m.E. noch nicht die Buphonien als Schlüssel zur Interpretation der griechischen Opferbräuche verwendet. Dies war ja auch gar nicht notwendig, weil er in seinem entwicklungsgeschichtlichen Ansatz bereits die Normalform des griechischen Fleischspeiseopfers von den prähistorischen Jagdbräuchen und den dort bestimmenden Gefühlslagen her verstehen konnte.

- Das Stichwort „Unschuldskomödie“ lässt zudem an Schuld und Unrecht denken, das die Jäger durch die Tötung des Wildes verübt hätten. An eine Schuld⁶⁹¹, die nach „Sühne“ verlangt⁶⁹². Und in der Tat, diese Ausdrücke verwendet Meuli auch an einigen Stellen. Nun ist allerdings unser Verständnis von „Schuld“ weitgehend strafrechtlich geprägt als Verstoß gegen fixierte Normen des Strafrechts, den ein Mensch zu verantworten hat⁶⁹³. Nun ist aber auffällig, dass Meuli in diesem Zusammenhang überhaupt nicht von irgendwelchen Normen spricht, die durch die Tötung des Wildes verletzt würden. Vielmehr scheint mir zunächst ausschlaggebend zu sein, dass sich die Tötung der Tiere unheilvoll auswirken könnte, nämlich im ausbleibenden Jagderfolg aufgrund der „Rache“ des erjagten Wildes⁶⁹⁴:

„In jedem Falle gilt es, sich schon bei der Tötung an überlieferte, strenge Regeln zu halten und nachher ganz bestimmte, oft recht komplizierte Massnahmen zu treffen, damit aus der Tötung kein Unheil entsteht, dass das Tier sich nicht rächt, dass es selbst und seine Artgenossen im Gegenteil sich gerne wieder dem Jäger darbieten: dass das Jagdglück nicht ausbleibt“⁶⁹⁵.

- Zweitens spielt hier bei Meuli eine gewisse „Ehrfurcht“ vor dem Leben eine Rolle, die geradezu

⁶⁸⁸ Übersichten zu diesem attischen Fest finden sich bei: Burkert, Homo (Anm. 108), 154-161; Klauck, Umwelt (Anm. 27), Bd. 1, 45.

⁶⁸⁹ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 1005f.

⁶⁹⁰ Auf den möglichen Einwand, warum nicht bei jedem griechischen Opfer nach der Weise der Buphonien gehandelt wurde, antwortet er mit einem Zitat. Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 1006: „’aut plus quaerit quam sciri potest aut minus quam responsione dignum’“.

⁶⁹¹ Zur Verwendung des Begriffes „Schuld“ vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 952.953.980.1004.1005.

⁶⁹² Zur Verwendung des Begriffes „Sühne“ vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 963.1005.

⁶⁹³ So etwa: Joest, Wilfried: Schuld erkennen - Schuld bekennen, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente, Bd. 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, (14-25) 14.

⁶⁹⁴ Diesen Aspekt stellt heraus: Lorenz, Günther: Ehrfurcht vor dem Leben der Tiere bei frühen Griechen und Römern und bei den Naturvölkern?, in: Hampl, F. und Weiler, I. (Hg.): Kritische und vergleichende Studien zur Alten Geschichte und zur Universalgeschichte, Innsbruck 1974, (211-243) 233f.

⁶⁹⁵ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 950.

religiös aufgeladen zu sein scheint, wobei allerdings der Begriff „Ehrfurcht“ den Ausführungen Meulis fremd ist und sich diese Anschauung eher aus dem Mitleid (siehe unten) speist. Deshalb wird auch keine Bezugnahme auf den ethischen Ansatz von A. Schweitzer an den entscheidenden Stellen vorgenommen⁶⁹⁶:

„Heilig ist dem Jäger wie dem Hirten jedes Tier, heilig ist ihnen das Leben, und jede Tötung ist bedenklich, jeder folgt die Sühne“⁶⁹⁷.

- Im Ergebnis bestimmt sich also die „Schuld“, die sich die Menschen durch die Tötung eines Tieres aufladen, nicht von irgendeiner Norm, sondern von der Beziehung zu den Tieren her. Mag der Begriff „Schuld“ bei Meuli daher vielleicht in gewisser Weise metaphorisch klingen, so verweist er doch in jedem Fall auf den Begriff „Mitleid“, der eine zentrale Stellung in der Argumentation von Meuli einnimmt und im Folgenden zu diskutieren sein wird.
- **Mitleid:** Im Mittelpunkt der Konzeption⁶⁹⁸ von Meuli steht allerdings ein anderer Begriff, der vielleicht umso mehr überrascht, als es ja beim Opfer nach Meuli um die Jagd, die Tötung, das Schlachten von Tieren und den Fleischverzehr geht: nämlich das Mitleid zu Tieren. Der Begriff „Mitleid“ sollte m.E. hier vor einem möglichen sentimental Missverständnis geschützt werden, weshalb ich kurz in zwei Schritten seinen wesentlichen Kontext aufzeigen möchte:

1. Das „Mitleid“ des Jägers wirkt sich erst nach dem Jagderfolg, also nach der Tötung des Tieres aus: Diese Regung führt also keineswegs dazu, dass die Menschen die Tiere verschonten oder langfristig auf die Fleischnahrung verzichteten. Bevor das Mitleid sich durchsetzen kann, wird das Tier erjagt, getötet und auf vielerlei Art (z.B. das Durchschneiden der Fussehnen⁶⁹⁹) als potentieller Gegner unschädlich gemacht. Und dann erst, und zwar im Verlaufe der Zubereitung, setzt sich das „Mitleid“ durch als bestattende Behandlung der Überreste. Es handelt sich insgesamt um eine zutiefst ambivalente Haltung des Jägers dem Wild gegenüber:

„Dass er es [scil. das erjagte Tier] grausam verstümmelt und dann doch sorgfältig betreut, dass er es freudig bewillkommnet und dann doch angstvoll abwehrt, das sind Widersprüche, die auch bei der Behandlung toter Angehöriger überall und immer zum Ausdruck kommen, Widersprüche, die tief in der menschlichen Natur verwurzelt sind“⁷⁰⁰.

2. Die These vom „Mitleid“ des Jägers fügt sich also m.E. bruchlos ein in die übrigen Forschungen von Meuli. Auf der Suche nach der psychologischen Motivierung von Riten⁷⁰¹ greift er

⁶⁹⁶ Vgl. die Darstellung, welche die beiden Positionen einander annähert, bei: Burkert, Opfer (Anm. 637), 171.

⁶⁹⁷ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637, 1005.

⁶⁹⁸ Die Darstellung des Mitleids wird eingeleitet als „innerster Kern“ der Jagdriten: Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 978.

⁶⁹⁹ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 972f.976.

⁷⁰⁰ Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 976.

⁷⁰¹ Diesen Aspekt sieht auch: Drexler, Illusion (Anm. 306), 75.

zurück auf das Theorem der Ambivalenz, wie er es bei S. Freud gefunden hat⁷⁰². Das „Mitleid“ stellt damit den positiven Aspekt der ambivalenten Haltung des Jägers zum Tier dar.

3. Der Terminus „Mitleid“ ist zwar der Philosophie⁷⁰³ Schopenhauers entlehnt⁷⁰⁴, steht aber in einem weiteren und erkenntnistheoretischen⁷⁰⁵ Kontext, nämlich Meulis Theorie vom „Anthropismus“⁷⁰⁶, welcher weit über den ethischen Kontext hinausweist.
4. Dieses Mitleid der Jäger stellt allerdings bei Meuli keine anthropologische, genauer: biologische Grundausrüstung dar. Vielmehr ist sie lediglich den Menschen des nördlichen Kulturkreises eigen, was durch den Kontrast mit Beobachtungen von Grausamkeiten vorwiegend aus dem afrikanischen und dem südostasiatischen Raum aufgezeigt werden soll⁷⁰⁷.

d) Ergebnis

Auch in Anbetracht der Vorläufer bietet Meuli in seinem Aufsatz „Griechische Opferbräuche“ (1946) eine sehr originelle Erklärung des Ursprungs des griechischen Fleischspeiseopfers. Dabei verbindet er ethnologische und tiefenpsychologische Erkenntnisse. Eine heutige Diskussion des Ansatzes von Meuli wird sich zunächst seine Absicht verdeutlichen müssen. Ihm geht es lediglich darum, in der Abfolge und Tradition von arktischer zu indogermanischer Kultur den Ursprung der geprägten Handlungssequenz „Fleischspeiseopfer“ in der prähistorischen Jagd aufzuzeigen. Dabei bilden die Kulturkreislehre und das Theorem der „Survivals“ den theoretischen Hintergrund seiner Darlegungen.

Wichtig ist m.E. ebenso, was Meuli mit seinem Aufsatz nicht will: Er reflektiert die Notwendigkeit der prähistorischen Jagd und das Phänomen der menschlichen Aggression nicht im Sinne einer biologischen Anthropologie. Wie überhaupt die Aggression des Menschen bei Meuli noch nicht im Mittelpunkt steht, auch nicht die Bildung und Stabilisierung der menschlichen Gemeinschaft durch die gemeinsame Aggression und die gemeinsame Jagd. Der Begriff der „Schuld“ und die Deutung des

⁷⁰² Vgl. die Hinweise bei Anm. 647.

⁷⁰³ Das Mitleid auch gerade den Tieren gegenüber bildet eine wichtige Pointe der philosophischen Ethik Schopenhauers: Vgl. Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Grundlage der Moral, nicht gekrönt von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840, in: Hübscher, Arthur (Hg.): Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke, 4. Bd.: Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, 4. Aufl., Mannheim 1988, (103-259) 238: „Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, daß sie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Systemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist.“

⁷⁰⁴ Vgl. den eigenen Verweis von Meuli: Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 978f.

⁷⁰⁵ Vgl. Jung, Nachwort (Anm. 645), 1195f.

⁷⁰⁶ Vgl. dazu Meuli, Grundzüge (Anm. 646), 318-321.

⁷⁰⁷ Vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 979 Anm. 2. Von dieser Anwendung der Kulturkreislehre distanziert sich Burkert explizit: Vgl. Burkert, Opfer (Anm. 637), 184.

Buphonienfestes, die die spätere Rezeption bestimmen werden, begegnen bei Meuli selbst lediglich an wenigen verstreuten Stellen und stehen m.E. nicht im Mittelpunkt⁷⁰⁸. Überhaupt verdankt sich der Begriff der Schuld bei Meuli weniger der anthropologischen Reflektion denn einer psychologischen Rekonstruktion einer Innenperspektive⁷⁰⁹. Was bei dieser Zusammenschau einer überwältigenden Masse an ethnologischem Material und der Suche nach den Ursprungslinien aus heutiger Sicht fehlt, ist die Perspektive des sozialen Kontextes. Für den noch stark vom evolutionistischen Denken geprägten Aufsatz spielt der antike Kontext des griechischen Fleischspeiseopfers in funktionaler Hinsicht (noch) keine Rolle.

⁷⁰⁸ Die Sonderstellung der Buphonien in der Antike versucht Meuli allerdings mit dem Hinweis auf den allgemeinen Jägerbrauch zu relativieren: vgl. Meuli, Opferbräuche (Anm. 637), 1005.

⁷⁰⁹ Vgl. Heinrichs, Gott (Anm. 638), 157f.

4.2 Die anthropologische Vertiefung bei Walter Burkert

4.2.1 Einleitung

In einer Schlüsselszene des Romans „Der Zauberberg“ betrachtet Hans Castorp seinen Vetter Joachim Zilleßen durch einen Röntgenapparat und kann damit in den Körper hinein schauen. Mit der Röntgentechnik eröffnet sich der Romanfigur eine neue, ungeahnte Perspektive: durch die kulturell geprägte Hülle der Haut hindurch direkt in die Körperlichkeit des Menschen hinein auf seine biologischen Grundlagen, die er mit vielen Tieren gemeinsam hat. In gewisser Weise kann diese Romanszene die Lektüre griechischer Opferriten bei Walter Burkert illustrieren. Auch hier wird eine neue Technik, nämlich die Ethologie aus dem Bereich der Biologie herangezogen, um die verwirrende Fülle der vertrauten griechischer Opferriten auf ihren gemeinsamen biologischen Kern hin zu durchsichtig werden zu lassen.

„Aber Hans Castorps Aufmerksamkeit war in Anspruch genommen von etwas Sackartigem, ungestalt Tierischem, dunkel hinter dem Mittelstamme Sichtbarem, und zwar größtenteils zur Rechten, vom Beschauer aus gesehen, - das sich gleichmäßig ausdehnte und wieder zusammenzog, ein wenig nach der Art einer rudern Qualle.

„Sehen Sie sein Herz!“ fragte der Hofrat, indem er abermals die riesige Hand vom Schenkel löste und mit dem Zeigefinger auf das pulsierende Gehänge wies ... Großer Gott, es war das Herz, Joachims ehrliebendes Herz, was Hans Castorp sah!“ (MANN, Thomas: Der Zauberberg, Frankfurt/Main 1982, 231)

Wie oben bereits belegt, greift Walter Burkert den Ansatz von Meuli ausdrücklich auf. Mit dem Werk „*Homo Necans*“ von 1972⁷¹⁰, das in demselben Jahr veröffentlicht wurde wie „*La violence et le sacré*“ von René Girard und das im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen soll, beabsichtigt Burkert allerdings weit mehr als eine Arbeit an den Details dieses älteren Ansatzes. Ausgehend von einer Beschäftigung mit Initiation wird in einer anthropologischen und universalistischen Synthese das *pattern* eines Aufbrechens von sozialer Ordnung im Opfer und der darauf folgenden Opferrestitution entwickelt⁷¹¹. In späteren Jahren⁷¹² verlagert sich das Interesse von Burkert dann in Richtung des Rituals der Gabe⁷¹³ und auch einige Relativierungen an den Thesen in *Homo Necans* werden vorgenommen⁷¹⁴.

⁷¹⁰ Dieser Untersuchung wird die zweite Auflage zugrunde gelegt: Burkert, Walter: *Homo Necans* (Anm. 108).

⁷¹¹ Vgl. Bierl, Anton: Walter Burkert – ein Religionswissenschaftler als Inspirationsquelle für eine moderne Gräzistik und kulturwissenschaftlich geprägte Literaturwissenschaft, in: Bierl, Anton, und Braungart (Hg.): *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert* (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010, (1-44) 14-16.

⁷¹² Zur Entwicklung des Oeuvres vgl.: Burkert, Walter: *Zwischen Biologie und Geisteswissenschaft. Probleme einer interdisziplinären Anthropologie*, in: Bierl, Anton, und Braungart (Hg.): *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert* (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010, 57-70.

⁷¹³ Vgl. Burkert, Walter: *Kulte* (Anm. 634), 158-188.

⁷¹⁴ Vgl. Bierl, Anton: *Religionswissenschaftler* (Anm. 711), 7.

Wie gleich zu zeigen sein wird, ist hier der Ansatz von Meuli hier in zwei wesentlichen Bereichen vertieft und fortgeführt worden:

„Zum einen wurde die Diskussion aufgegriffen, die in Prähistorie und Anthropologie über die Rolle der Jagd bei der Menschwerdung in Gang gekommen war, die ‘*hunting hypothesis*’; zum anderen wurde das Jagen und Töten mit der Aggressionstheorie von Konrad Lorenz verbunden, vor allem mit dem Modell, wie aus gemeinsamer Aggression Gemeinschaft entsteht“⁷¹⁵.

Dass Burkert dabei zu einer von Meuli durchaus eigenständigen These gekommen ist, mag die Tatsache illustrieren, dass Meuli nur noch an wenigen Stellen Erwähnung findet⁷¹⁶. Zudem distanziert er sich in einem wichtigen Punkt von Meuli: Rituale haben für ihn nicht mehr ihre Basis in Vorstellungen oder Bewusstseinsinhalten⁷¹⁷: „Nicht Vorstellungen bringen Riten hervor, die Riten erzeugen und gestalten vielmehr ihrerseits die Vorstellungen, ja selbst Erleben und Empfinden“⁷¹⁸. Die wesentliche Vertiefung lässt sich m.E. gut auf die drei bei Burkert zentralen Begriffe der **Aggression**, des **Rituals** und des **Symbols** bündeln, die daher auch die Oberpunkte der nun folgenden Darstellung bilden sollen.

Im Ergebnis verbindet Burkert ein historisch - genetisches Interesse zur Entstehungs- und Traditionsgeschichte des Fleischspeiseopfers (vgl. die ‘*hunting hypothesis*’) mit einem funktionalen Ansatz, der dem Opfer eine zentrale Bedeutung für den Zusammenhalt und die Struktur menschlicher Gemeinschaft zuschreibt. Dieser Ansatz könnte daher vielleicht „neofunktional“ genannt werden⁷¹⁹.

Ein wesentlicher Fortschritt der religionswissenschaftlichen Diskussion gegenüber dem Aufsatz von Meuli (s.o.) besteht darin, dass nunmehr nicht mehr auf Inhalte des Bewusstseins zur Erklärung von Verhaltensweisen abgestellt wird. Bei den Vorstellungsinhalten handelt es sich vielmehr um sekundäre Begleitphänomene:

„Die Vorstellungen und Einsichten, die aus dem Ritual als dessen partielle Erhellung sich interpretierend erschließen lassen, ebenso die von praktizierenden Anhängern eines Kultes erlebten Emotionen und formulierten Erklärungen sind nicht Grund und Ursprung, sondern Begleitphänomene eines Rituals, das sich dank seinem theatralisch-mimetischen Charakter und dank der Prägekraft des heiligen Ernstes unmittelbar selbst perpetuiert“⁷²⁰.

Diese Verhältnisbestimmung bedeutet allerdings keineswegs eine schlichte Ausblendung der überlieferten Vorstellungswelt, wie teilweise in der Diskussion vorausgesetzt oder auch explizit formuliert

⁷¹⁵ Burkert, *Anthropologie* (Anm. 379), 25.

⁷¹⁶ Vgl. Burkert, *Homo* (Anm. 108), 20-24.29f.37 Anm. 13, 87 Anm. 3, 159.

⁷¹⁷ Vgl. Burkert, *Homo* (Anm. 108), 37 Anm. 13; Burkert, Walter: Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen, in: *Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique XXVII*, Vandoeuvres, Genf 1981, (91-125) 98.

⁷¹⁸ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 37.

⁷¹⁹ Vgl. die Terminologie bei: Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford 1997, 29. Zur genauen Begründung dieser Zuordnung s.u.

⁷²⁰ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 38.

wird, wenn gegenüber Burkert auf einem Verständnis des Speiseopfers als Gabe beharrt wird⁷²¹. Letzteres stellt für Burkert angesichts des offensichtlichen Missverhältnisses der Anteile der Götter und der Menschen (siehe oben) lediglich ein Beispiel einer „frommen Ideologie“ dar⁷²².

Entsprechende Einseitigkeiten vermeidet Burkert bei seinem eigenen methodischen Ansatz, wenn er grundsätzlich den Zusammenhang von Ritual und Mythos darstellt:

„So wächst aus der rituellen Mitteilung der mythische ‚Gegenstand‘. Verhaltensweisen zwischenmenschlicher Aggression sind in der Jagd und dann im Opfer aufs Tier abgelenkt: der Mythos benennt das Opfer menschlich; die vorbereitenden Riten demonstrieren Angst: der Mythos benennt eine Person, die zu fürchten ist...“⁷²³.

Mittels der Verknüpfung über die symbolische Dimension von Ritualen gelingt es dem Deutungsansatz von Burkert daher, eine biologisch-funktionale Außenperspektive mit einer althilologisch erschlossenen Binnenperspektive zu vermitteln. Ebenso gelingt Burkert, wie sich bereits den zitierten Abschnitten entnehmen lässt, die Verbindung eines entwicklungsgeschichtlichen Ansatzes mit einem funktionalen Deutungsansatz im Hinblick auf den sozialen Kontext einer Handlung.

Burkerts komplexes Verständnis des Opferrituals operiert daher mit verschiedenen Ebenen der Interpretation: einer moralischen bzw. juristischen (Schuld und Sühne), einer ontologischen (Leben und Tod) und einer funktionalen Ebene (Stabilisierung oder Restabilisierung einer Gemeinschaft). Auf den jeweiligen Ebenen arbeitet Burkert dann mit dem Begriff der Ambivalenz oder der Antithese, um die in dem Ritual ausgespielte Dynamik auf ihrer jeweiligen Ebene auszudrücken.

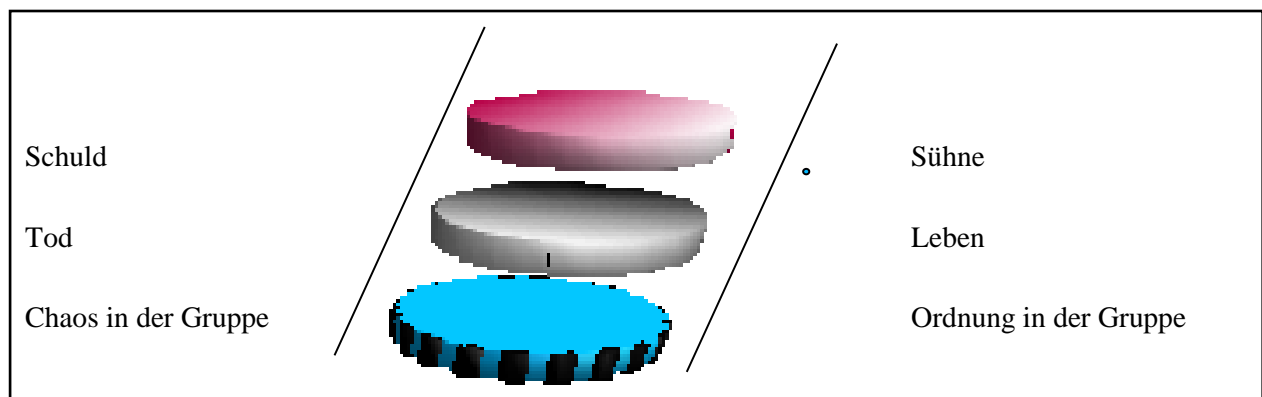


Abbildung 3: Argumentationsebenen bei Burkert

Besonders anschaulich wird dies bei der Deutung des Nebeneinanders von Dionysos und Apollon, das sich im Kultus von Delphi findet. Diese Deutung steht m.E. paradigmatisch für das Verständnis des Opferrituals bei Burkert:

„Doch es geht nicht um ein diplomatisches [sic!] Kompromiß, ein Einerseits-Andererseits, sondern um eine Polarität, in der die Gegensätze sich gegenseitig bedingen, wie Osten und Westen, Tag und

⁷²¹ Vgl. Cancik-Lindemaier, Hildegard: Tun und Geben. Zum Ort des Opfers in der römischen Kultur, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, (58-85) 76f.; Drexler, Illusion (Anm. 306), 101.

⁷²² Vgl. Burkert, Kulte (Anm. 634), 181.

⁷²³ Burkert, Homo (Anm. 108), 44.

Nacht. Da steht Wildheit gegen Klarheit, Maßlosigkeit gegen Bewußtsein der Grenze, Weibliches gegen Männliches, Todesnähe gegen Lebensbejahung: durch Todesbegegnung zum erneuerten Leben, dies ist der Kreis, den das Opferritual immer wieder durchmißt“⁷²⁴.

Es ist für mich darum wichtig zu klären, wie sich dieser Diskussionsfortschritt bei Burkert widerspiegelt, der den funktionalistischen Ansatz aufgreift, der allerdings nicht in allen Arbeiten in gleicher Weise akzentuiert wird, sondern sich zuweilen allenfalls andeutet⁷²⁵. Im Mittelpunkt der Darstellung sollen hier allerdings die frühen Arbeiten von Burkert stehen. Und in diesen Diskussionsbeiträgen sind zwar kürzere systematisierende Abschnitte vorhanden, den meisten Raum nimmt allerdings die Einzeldarstellung und Einzelanalyse von bestimmten Ritualkomplexen ein. Ohne sie sind die systematisierenden Abschnitte nicht verständlich⁷²⁶.

4.2.2 Das Verständnis von Aggression bei Burkert

Meuli hat, wie oben dargestellt, das Opferritual noch nicht als Ausdruck von Aggression in anthropologischer Hinsicht reflektiert. Dies geschieht nun bei Burkert, indem er Ergebnisse der Verhaltensforschung aufgreift, in der Aggression nicht lediglich eindimensional als destruktiv verstanden wird. Vielmehr hat etwa Konrad Lorenz die Funktion von Aggression bei der Formierung tierischer und auch menschlicher Gruppen gezeigt, etwa am Beispiel des Lachens. Die aggressiven Impulse, die Mitglieder einer Gruppe ursprünglich aufeinander richten, werden neu orientiert („redirected activity“) und richten sich nun auf ein Subjekt außerhalb derselben. Ein Außenseiter wird ausgelacht. Dieses Muster führt zur Befriedung innerhalb dieser Gruppe⁷²⁷.

Wie bereits zuvor aus dem obigen Zitat zu entnehmen war⁷²⁸, rezipiert Burkert damit in seinem Werk einige Ergebnisse der biologisch ausgerichteten Verhaltensforschung, wie sie bei Konrad Lorenz vertreten werden⁷²⁹. Hier soll nun genauer untersucht werden, auf welche Ergebnisse sich Burkert genau

⁷²⁴ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 141.

⁷²⁵ Vgl. Burkert, Walter: Lescha-Liškah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland, in: Marciano, M. Laura Gemelli: *Kleine Schriften II. Orientalia (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben. Supplement-Reihe, Band 2)*, Göttingen 2003, 135-153. Lediglich auf Seite 140 dieses Beitrags findet sich ein Satz, welcher die funktionalistische Deutung Burkerts voraussetzt: „Λέσχη ist hier also ein Ort der Männergesellschaft, solidarisch, froh ihrer Kraft, nach außen aggressiv, mit einem problematischen Gast in ihrer Mitte“.

⁷²⁶ Vgl. Burkert, *Homo* (Anm. 108), 6f.

⁷²⁷ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 173f.; Burkert, *Homo* (Anm. 108), 32f.336f.

⁷²⁸ Vgl. das obige Zitat bei Anm. 129.

⁷²⁹ Für einen kurzen Überblick zur Geschichte der Ethologie als Wissenschaft vgl.: Jahn, Ilse und Sucher,

bezieht. Im Hintergrund steht für mich dabei die Frage, welchen Grad von Freiheit sich der Altphilologe Burkert gegenüber einer empirisch und biologisch ausgerichteten Naturwissenschaft und einer biologisch bestimmten Art der Anthropologie gestattet, wie sie u.a. bei Konrad Lorenz ihren Ausdruck findet.

a) Thema des Buches „Das sogenannte Böse“ von Lorenz ist die *innerartliche Aggression*⁷³⁰. Das Jagdverhalten eines Tieres oder des Menschen gegen eine andere Art wird von Lorenz vom Begriff der „Aggression“ klar distanziert, der Jäger ist nicht aggressiv gegen das Beutetier:

„Aber die inneren, verhaltensphysiologischen Beweggründe des Jägers sind von denen des Kämpfers grundverschieden. Der Büffel, den der Löwe niederschlägt, ruft dessen Aggression so wenig hervor, wie der schöne Truthahn, den ich soeben voll Wohlgefallen in der Speisekammer hängen sah, die meine erregt“⁷³¹.

Wie bereits dieses Zitat nahelegt⁷³², ist der Mensch in seinem Jagdverhalten nicht von den übrigen Raubtieren distanziert. Zwar benennt auch Lorenz Unterschiede zwischen dem Menschen und den Tieren. Diese betreffen allerdings die innerartliche Aggression, wie z.B. die Entwicklung von Fernwaffen wie Bomben und Schusswaffen, welche die Tötungshemmung des Menschen unterminieren⁷³³.

Diese Grundannahme ist nun für Burkert keineswegs verbindlich. In erstaunlicher Freiheit gegenüber der Verhaltensforschung deutet er das Jagdverhalten des Menschen als „Aggression“:

„Die biologische Verhaltensforschung freilich legt Wert darauf, zumindest beim Raubtier die intraspezifische Aggression vom Jagd- und Freßverhalten scharf zu trennen; doch gilt diese Trennung für den Menschen offensichtlich nicht: bei der unvorhergesehenen, fast plötzlichen Übernahme des Raubtiervershaltens hat beides sich überlagert“⁷³⁴.

Auf diese Weise vermag Burkert nun den entwicklungsgeschichtlichen Ansatz, den er von Meuli übernommen hat, anthropologisch zu vertiefen. Das Jagdverhalten des Menschen ist damit nicht allein von ernährungsbiologischen Gegebenheiten wie dem hohen Eiweißgehalt von Fleischnahrung zu erklären⁷³⁵. Es ist auch gekoppelt an die gelebte Aggressivität des Menschen, wobei dem Forscher hier im Hinblick auf solche emotionale Beteiligung in jüngerer Zeit allerdings auch Zweifel gekommen sind, was in gewisser Weise eine Grundannahme des Deutungsansatzes in Frage stellt: „Und

Ulrich: Die Herausbildung der Verhaltensbiologie, in: Jahn, Ilse (Hg.): Geschichte der Biologie - Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien -, 3. Aufl., Jena, Stuttgart, Lübeck, Ulm 1998, 580-600.

⁷³⁰ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 7: „Das Buch handelt von der *Aggression*, das heißt von dem *auf den Artgenossen* gerichteten Kampftrieb von Tier und Mensch“; Wuketits, Franz: Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung, Darmstadt 1995, 126-128.

⁷³¹ Lorenz, Böse (Anm. 378), 32.

⁷³² Vgl. auch Lorenz, Böse (Anm. 378), 139; Wuketits, Entdeckung (Anm. 730), 129.

⁷³³ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 227f.

⁷³⁴ Burkert, Homo (Anm. 108), 28.

⁷³⁵ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 23.31.347f. zur Notwendigkeit und Bedeutung der Fleischnahrung.

doch, es gibt so viele Belege, wie Tiereschlachten nah und fern auch ohne merkliche seelische Beteiligung vollzogen wird, sei es von mediterranen Hirten, sei es bei polynesischen Schweinefesten“⁷³⁶.

- b) Einen zentralen Baustein bildet bei Lorenz die „Konzeption des hydraulischen Triebmodells“⁷³⁷ der Aggression. Es ist für ihn klar, „daß der Aggressionstrieb, wie so viele andere Instinkte auch, ‘spontan’ aus dem Inneren des Menschen quillt“⁷³⁸. Charakteristisch für die Aggressivität als Trieb sind die Schwellenerniedrigung für die Auslösung aggressiven Verhaltens und das Appetenzverhalten „als Eigenschaft, *das Tier als Ganzes in Unruhe zu versetzen und es nach den sie auslösenden Reizen suchen zu machen*“⁷³⁹. Ausführlicher ist die These von Aggressionstrieb bereits oben referiert worden.

Soweit ich sehen kann, macht sich Burkert die Entstehung von Aggression auf andere Weise verständlich. Er rezipiert an dieser Stelle zumindest auch das Modell der Frustrations - Aggressions - Hypothese (dazu im einzelnen s.o.)⁷⁴⁰, wobei er die Frustration im sexuellen Bereich annimmt: Der Jagd und den Opferriten geht zumeist eine Periode der sexuellen Enthaltbarkeit voraus⁷⁴¹. Die aufgestaute Frustration der Männer entlädt sich in der Jagd, bzw. in den späteren Tötungsriten:

„Und gerade indem diese [scil. die Jagd] zum geschlechtsspezifischen Verhalten, eben zur ‘Männersache’ wurde, konnte um so eher die für Paarungskämpfe programmierte intraspezifische Aggression in sie [scil. die Jagd] eingehen, zusammen mit Impulsen sexueller Frustration“⁷⁴².

Das Jagdverhalten der frühen Menschengruppen ist bei Burkert somit reaktiv auf bestimmte Binnenverhältnisse dieser Gruppen bezogen. Ein endogener „Aggressionstrieb“ kann hier also nicht als alleiniger auslösender Faktor der Jagd, bzw. der späteren Tötungsriten bezeichnet werden. Die grundlegenden Differenzen zwischen diesen beiden Modellen sind im Übrigen bereits oben umrissen worden.

- c) Die Verhaltensweisen, die durch Ritualisierung eine neue Funktion gewonnen haben (Näheres siehe unten), sind bei Lorenz genetisch fixiert. Deshalb kann er auch von phylogenetischer Ritualisierung

⁷³⁶ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 340.

⁷³⁷ Wimmer, Manfred: Kernkonzepte von Lorenz vergleichend ethologischem Programm, in: ders., Freud - Piaget - Lorenz. Von den biologischen Grundlagen des Denkens und Fühlens, Wien 1998, (117-134) 123.

⁷³⁸ Lorenz, Böse (Anm. 378), 56.

⁷³⁹ Lorenz, Böse (Anm. 378), 58.

⁷⁴⁰ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 76.95.

⁷⁴¹ Vgl. zu den Einzelheiten: Burkert, Homo (Anm. 108), 72-74.

⁷⁴² Burkert, Homo (Anm. 108), 28.

sprechen⁷⁴³. In dieser Fragestellung legt sich Burkert in Bezug auf den Menschen hingegen ausdrücklich nicht fest⁷⁴⁴.

Als Zusammenfassung möchte ich begründen, warum ich die Deutung des Opferrituals nach Burkert als 'neofunktionalistisch' klassifizieren möchte. Zum einen scheint für mich ohne Zweifel bei Burkert – zumindest in seinen frühen Arbeiten – eine ausgeprägte funktionalistische Perspektive zu bestehen. Für eine durch die Jagd gekennzeichnete Gesellschaft, aber auch für agrarisch orientierte Gesellschaften stellt das Opferritual ein unverzichtbares Mittel dar, um aufkeimende und latente Aggressionen zu beseitigen und die soziale Ordnung zu bestärken⁷⁴⁵.

„Gemeinschaft entsteht, wie die Verhaltensforschung gezeigt hat, aus gemeinsamer Aggression. [...] Im 'heiligen Schauer' der Begeisterung – dem Relikt aggressiven Haarsträubens – findet sich die verschworene Gemeinschaft zusammen, im Gefühl der Kraft und der Bereitschaft“⁷⁴⁶.

Aber bereits von seinem anthropologischen Forschungsansatz her, der eben nicht – wie bei den funktionalistischen Ansätzen – von der Feldforschung her geprägt ist⁷⁴⁷, überschreitet der Interpretationswille den Horizont einer einzelnen Kultur, ja den Horizont einer einzelnen Epoche, wie der Autor in seinem Nachwort zur zweiten Auflage von *Homo Necans* feststellt:

„Es [scil. das Buch *Homo Necans*] beansprucht allerdings, Funktionselemente einer allgemeinen Anthropologie in den Griff zu bekommen, und sieht diese ihrerseits eingebettet in die historische Entwicklung der Menschheit überhaupt: Klassische Philologie weitet sich zur Anthropologie“⁷⁴⁸.

Wie jemand sich die Entstehung von Aggression verdeutlicht und damit bestimmte anthropologische Annahmen macht, ist nicht ohne Einfluss auf weitere Deutungsversuche zum Opfer, wie dies bereits bei der Untersuchung des Ansatzes von Girard gezeigt werden sollte. Aber gerade hinsichtlich der Genese von Aggression bestehen zwischen der Verhaltensforschung und Burkert erhebliche Unterschiede, wie die zitierten Belegstellen zeigen.

⁷⁴³ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 66.

⁷⁴⁴ Vgl. Burkert, *Homo* (Anm. 108), 33.

⁷⁴⁵ Vgl. Bell, *Ritual* (Anm. 719), 29: „Ritual is a means to regulate and stabilize the life of this system, adjust its internal interactions, maintain its group ethos, and restore a state of harmony after any disturbance“.

⁷⁴⁶ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 45. Das Thema des „heiligen Schauers“ ist vertieft in: Burkert, Walter: *Horror Stories. Zur Begegnung von Biologie, Philologie und Religion*, in: Bierl, Anton und Braungart (Hg.): *Gewalt und Opfer. Im Gespräch mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2)*, Berlin, New York 2010, 45-56.

⁷⁴⁷ Vgl. dazu die Darstellung des klassischen Vorgehens von Evans-Pritchard bei: Schnepel, Evans-Pritchard (Anm. 342), 303-323.

⁷⁴⁸ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 333.

4.3 Die Ritualisierung bei Burkert

Bei Meuli steht noch der einzelne Jäger mit seinen Gefühlen im Mittelpunkt des Forschungsinteresses: Anhand der Quellen fühlt sich der Forscher in die individuellen Stimmungen wie Mitleid, Furcht oder Reue hinein, dies vor dem Hintergrund psycho-analytischer Theorie. Bei Burkert hingegen erweitert sich der Fokus: Es wird hier auch nach dem Beitrag des Opferrituals für die Stabilität von Gruppen gefragt. Wieder bedient sich Burkert dabei einer These der Verhaltensforschung, um seine Forschung anthropologisch zu vertiefen. Burkert greift hier die These von der Ritualisierung auf⁷⁴⁹. Dieses Theorem steht im Zusammenhang mit dem Problem, wie soziale Kohärenz im biologischen Kontext bei höheren Tieren und bei Menschen erklärt werden kann.

Auf das Interesse der Forschung stoßen insbesondere jene Verhaltensweisen, die sich potentiell destruktiv für die eigene Gruppe auswirken können: die aggressiven Verhaltensweisen. Der Aggressionstrieb wird ja bei Lorenz als permanent aktivierende Energiequelle gedacht, die die Individuen ständig zu aggressiven Verhaltensweisen antreibt. Würde dieses Phänomen auch ungehindert innerhalb einer Gruppe als intraspezifische Aggression auftreten, so würde einer Gruppe wohl keine dauerhafte Existenz beschieden sein. Da Gruppen gleichwohl langfristig existieren können, müssen Mechanismen vorhanden und wirksam sein, die das Auftreten intraspezifischer Aggression zu verhindern, bzw. zumindest zu begrenzen. An dieser Stelle tritt die Ritualisierung aggressiver Verhaltensweisen ein. Es gilt aufzuzeigen, dass dieses „sogenannte Böse“, nämlich die Aggressivität, für den Zusammenhalt einer Gruppe durchaus eine wichtige Funktion haben kann.

Zahlreiche Umstände deuten nämlich darauf hin, dass sich einige aggressive Verhaltensweisen im Laufe der Entwicklung verändern können, sei es im engeren Horizont der Ontogenese, sei es im weiteren Horizont der Phylogenese. Wenn sie dabei ihre ursprüngliche Funktion als Angriff oder Verteidigung einbüßen und zu „symbolischen Zeremonien“ werden⁷⁵⁰, wird dafür in der Verhaltensbiologie der Begriff „Ritualisierung“ verwendet⁷⁵¹.

Davon abzugrenzen ist hingegen m.E. das Verständnis von Ritualisierung, das im Rahmen der Psychologie etwa für die Beschreibung von Symptomen bei Zwangserkrankungen entwickelt worden ist⁷⁵²: M.E. gibt es lediglich eine begrenzte Schnittmenge dieser beiden Termini. Im Vordergrund steht im psychologischen Fachbereich nämlich der Zwang zur Wiederholung bestimmter Verhaltenssequenzen. Zudem wird dieses Symptom nun vorwiegend im Kontext von Angsterkrankungen verstanden.

Je näher die Mitglieder einer Gruppe sich stehen, desto leichter und schwerwiegender kann sich hier ein

⁷⁴⁹ Als Überblick zum Ritual nach der Verhaltensforschung vgl.: Baudy, Dorothea: Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten (RGVV 43), Berlin, New York 1998, 67-99; Bell, Ritual (Anm. 719), 30-32.

⁷⁵⁰ Vgl. die Definition bei: Lorenz, Böse (Anm. 378), 62.

⁷⁵¹ Vgl. die ausführliche Auflistung bei: Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie, 8. Aufl., München, Zürich 1999, 194.196.

⁷⁵² Vgl. Rahn /Mahnkopf, Lehrbuch (Anm. 317), 500-502; Lorenz, Böse (Anm. 378), 75f. stellt allerdings die Nähe zwischen der Ritualisierung und Symptomen der Zwangsneurose heraus.

Stau der Aggression auswirken, wie etwa in einer eingeschlossenen Arktis-Expedition⁷⁵³. In einer solchen Situation wird die Gefährdungslage für die Gruppe dadurch beseitigt, dass die Aggression auf andere Objekte außerhalb der Gruppe umgeleitet wird. Es handelt sich um eine „redirected activity“ in der Sprache der Verhaltensforschung⁷⁵⁴: Ein Buntbarsch-Weibchen schwimmt etwa ohne Scheu und mit deutlichem Imponiergehabe im Revier ihres Männchens.

„Der fährt also auf seine Frau los, [...], und es sieht für Bruchteile von Sekunden so aus, als ob er sie rammen würde – und dann passiert das, was mich veranlasst hat, dieses Buch zu schreiben. Das Männchen hält sich nicht oder nur Bruchteile von Sekunden mit dem Bedrohen des Weibchens auf, es könnte das gar nicht, es wäre zu erregt, es geht tatsächlich zum wütenden Angriff über - - - *aber nicht gegen seine Frau, sondern scharf an ihr vorbei gegen einen anderen Artgenossen*, unter natürlichen Umständen regelmäßig gegen den Reviernachbarn!“⁷⁵⁵

Diese ritualisierten Verhaltensweisen werden nur in Bezug auf bestimmte Individuen ausgeübt, denn sie begründen und festigen eine Beziehung bestimmter Partner zueinander. Diese Partner sind nicht austauschbar. In der intraspezifischen Aggression kann daher also der Nährboden persönlicher Beziehungen gesehen werden⁷⁵⁶.

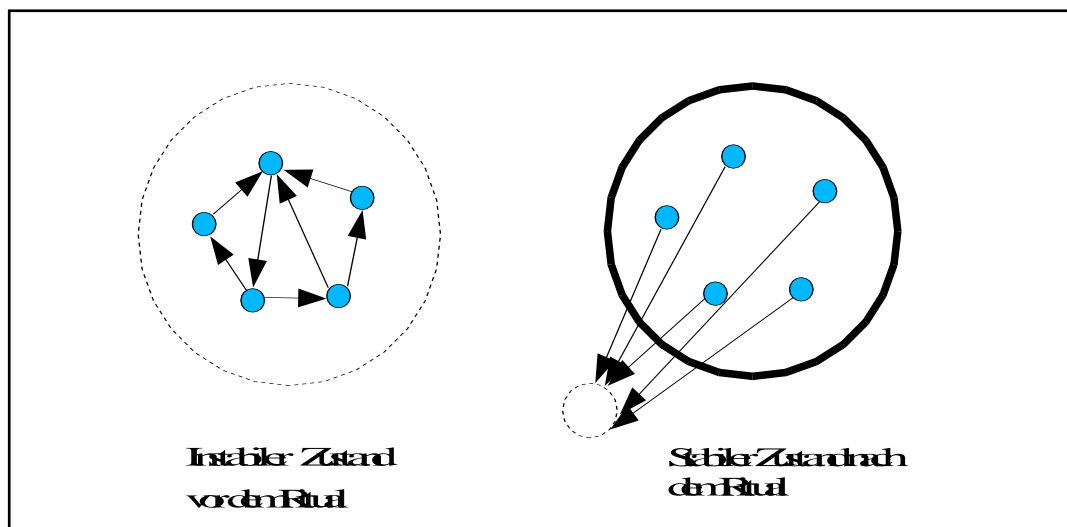


Abbildung 4: Stabilisierung von Gruppen durch Gewalt nach Burkert

Auf diese Forschungsergebnisse greift Burkert zurück⁷⁵⁷, ihm ist allerdings wichtig, dass ein realer äußerer Gegner gar nicht mehr erforderlich ist zur Durchführung der entsprechenden Riten⁷⁵⁸. Anders als bei Girard steht so das Objekt der Aggression so nicht mehr im Mittelpunkt des Ansatzes, sondern der

⁷⁵³ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 60f.

⁷⁵⁴ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 61, der hier auf seinen Lehrer Tinbergen verweist.

⁷⁵⁵ Lorenz, Böse (Anm. 378), 166.

⁷⁵⁶ Vgl. dazu grundsätzlich: Lorenz, Böse (Anm. 378), 205.

⁷⁵⁷ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 31f.

⁷⁵⁸ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 32; vgl. die Beschreibungen des Triumphgeschrei-Rituals bei Gänsen und die Übersichts-Skizze bei: Lorenz, Böse (Anm. 378), 178f.

ritualisierte Handlungsablauf mit seinen Funktionen. Dass die soziale Kohärenz einer Gruppe möglicherweise auf Kosten oder zu Lasten einiger Individuen hergestellt wird, steht als Aspekt hier nicht im Zentrum der Konzeption. Wichtiger sind hier m.E. die Verhaltensweisen und die Erfahrungen der Gruppe selbst, die sich im ritualisierten Geschehen immer wieder neu formiert, dass im Vollzug des Rituals eine Solidarisierung innerhalb der Gruppe gebildet, bzw. bei Störungen wiederhergestellt werden kann. Und es findet m.E. noch eine weitere Akzentverschiebung statt. Im Mittelpunkt des Interesses steht nicht mehr die Aggression als solche, das aggressive Verhalten, sondern die Mitteilung, die damit und dem Ritual transportiert wird. Die Mitteilungsfunktion des Rituals findet bei Burkert darum auch besondere Aufmerksamkeit:

„Aus der Mitteilungsfunktion rituellen Verhaltens ergeben sich seine beiden Hauptcharakteristika: Wiederholung und theatralische Übertreibung. Denn die im wesentlichen unveränderlichen Schemata übertragen nicht differenzierte, sachhaltige Informationen, sondern im Grunde je eine einzige Information, die jedoch so wichtig ist, daß sie durch die Überfülle der Redundanzen gegen Mißverständnisse und Mißbrauch abgesichert wird. Was verstanden wird, ist weniger wichtig als daß überhaupt verstanden wird: Ritus schafft und bestätigt in erster Linie den sozialen Kontakt“⁷⁵⁹.

Opferriten erschöpfen sich bei Burkert also nicht in der Gewinnung besonders eiweißhaltiger Fleischnahrung. Sie besitzen daneben auch soziale und kommunikative Aspekte, ihre Funktion kann in einer „aggressiven Solidarisierung“⁷⁶⁰ gesehen werden. Das Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Aspekten scheint mir nicht von vornherein festgelegt zu sein. Vielmehr können – besonders in späteren Phasen der Entwicklung – die symbolischen oder sozialen Funktionen zuweilen gegenüber den ernährungsphysiologischen Belangen an Gewicht gewinnen, bzw. jene ganz in den Hintergrund drängen. Ein wesentlicher Aspekt der Ritualisierung besteht in dem Funktionswandel. Ritualisierte Verhaltensweisen besitzen eine kommunikative, soziale Funktion (s.o.). Es werden Symbole gebildet⁷⁶¹. Es fragt sich, ob hier nicht ein wichtiger Ansatzpunkt für die neutestamentliche Exegese gegeben ist. Wenn nämlich etwa im Mysterienkult von Eleusis das Mysterium gerade im Zeigen einer abgeschnittenen Ähre besteht⁷⁶², so mag man darin zunächst eine Parallelität zu den hoch sublimierten Formen der jungen christlichen Gemeinden sehen, bei denen es ja um Erzählung und Deutung eines vergangenen Geschehens, eben um Interpretamente des Todes Jesu geht. Ausgehend von der Mitteilungsfunktion des Opferrituals, findet sich ein Ansatz bei Burkert selbst:

„Jede Mitteilung ist symbolisch, insofern sie nicht direkt ein Stück Wirklichkeit in die Hand gibt,

⁷⁵⁹ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 32.

⁷⁶⁰ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 336. Hier handelt es sich um eine von Burkert selbst geprägte Formulierung.

⁷⁶¹ Vgl. Lorenz, *Böse* (Anm. 378), 69. Im Übrigen ist hier anzumerken, dass aus der Sicht der Verhaltensforschung kein funktionaler Unterschied zwischen phylogenetischer, ontogenetischer und kultureller Ritualisierung besteht. Lediglich die Speicherung unterscheidet sich jeweils: vgl. Lorenz, *Böse* (Anm. 378), 71f.; Baudy, *Umgangsriten* (Anm. 749), 90-92. Letztere stellt auch den neueren Forschungsstand der Ethologie dar.

⁷⁶² Vgl. Burkert, *Antike Mysterien* (Anm. 129), 72.76

sondern ein Zeichen setzt, das von dem darauf eingestimmten Empfänger verstanden wird; der Gegenstand, der als Zeichen dient, ist auswechselbar“⁷⁶³.

Aus diesen theoretischen Versatzstücken eine Theorie der kontinuierlichen Sublimierung und Spirituallisierung zu postulieren, die von den hellenistischen Fleischspeiseopfern über die Mysterienkulte schließlich zu den jungen christusgläubigen Gemeinden führte, würde gut zu dem evolutionistischen Ansatz passen. Allerdings wird dies von Burkert ausdrücklich verneint, weil in den Mysterienkulten durchaus reale und aufwendige Opferfeiern stattfanden und somit hier ein deutlicher Unterschied zu den jungen christusgläubigen Gemeinden besteht:

„Die Opfermahlzeiten [in den Mysterienkulten] sind immer reale, froh genossene Feste mit einer Speisenfülle, die mit der Ärmlichkeit des Alltagslebens kontrastiert. Nirgends findet man die Reduktion des Essens und Trinkens auf bloße Symbolik, wie dann im Christentum - was mit der Reduktion des Aufwandes allerdings allein eine Massenbewegung möglich machte. Mysterien blieben auf dem Niveau der exklusiven Clubs, bei denen nur Vermögende die Mitgliedschaft sich leisten können“⁷⁶⁴.

Letztlich korreliert also dem Unterschied in der symbolischen Ausgestaltung der Opferfeiern ein sozialer Unterschied bei der Größe und der Zusammensetzung der sie tragenden Gruppen.

4.3.1 Exkurs: Burkert und der kulturelle bzw. soziale Wandel

Im Zusammenhang der Ritualisierung möchte ich auf die teilweise heftige Kritik eingehen, welche die opfertheoretischen Ansätze Burkerts gefunden haben. Renate Schlesier zum Beispiel wirft ihm bei der Aufnahme der anthropologischen Ergebnisse der Ethologie eine „restaurative Absicht“⁷⁶⁵ vor, und zwar im Vergleich zu Jean-Pierre Vernant. Dass es sich bei dieser Kritik um keine Einzelmeinung handelt, wird durch den folgenden Umstand bestätigt: Burkert referiert in seinem Nachwort zur zweiten Auflage von *Homo Necans* eine parallele Kritik an Konrad Lorenz⁷⁶⁶.

„Es waren vor allem die Überzeugungen einer damals fortschrittlich genannten Soziologie, die gegen eine Erklärung menschlichen Verhaltens vom Vormenschlichen, vom Tierisch-Biologischen her entschieden Front zu machen drängten [...]. Herausgestellt wurde demgegenüber die offenbar in freier Auswahl geschaffene Vielfältigkeit menschlicher Kulturen, die eine etwaige biologische Determiniertheit weit hinter sich gelassen habe und eben darum die Hoffnung auf eine fortschreitende Humanisierung der Gesellschaft zulasse“.

⁷⁶³ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 51f.

⁷⁶⁴ Burkert, *Antike Mysterien* (Anm. 129), 93.

⁷⁶⁵ Schlesier, Renate: *Ritual und Mythos. Zur Anthropologie der Antike heute*, in: Faber, Richard und Kytzler, Bernhard (Hg.): *Antike heute*, Würzburg 1992, (93-109) 101. In leicht überarbeiteter Fassung findet sich dieser Beitrag jetzt als Kapitel X in: Schlesier, Renate: *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt/Main 1994, 307-328.

⁷⁶⁶ Vgl. Burkert, *Homo* (Anm. 108), 335f.

Sofern diese „restaurative Absicht“ bei Burkert wirklich nachgewiesen werden kann – wofür es m.E. Wohl gewisse Anhaltspunkte gibt –, so möchte ich im Folgenden diskutieren, ob sich hier nicht mehr widerspiegelt als die persönliche Interessenslage des Forschers. Für mich ist hier die Frage entscheidend, ob der von Burkert gewählte methodische Ansatz dazu in der Lage ist, überindividuelle soziale und kulturelle Umbrüche und Entwicklungen zu integrieren, wie sie etwa für die sich formierenden christlichen Gemeinden entscheidend gewesen sind.

Der entscheidende Impuls für „*Homo Necans*“ in anthropologischer Hinsicht rührt ja, wie bereits gezeigt wurde, von der biologisch orientierten Verhaltensforschung nach Konrad Lorenz her. Mit der Rezeption des Theorems der Ritualisierung aus der Verhaltensforschung verbindet sich allerdings die Fokussierung auf die Begrifflichkeiten von Funktion und Organisation, die bei Lorenz den Kern der Analyse bilden, wie das folgende Zitat nahelegt:

„Traditionsmäßige Ritenbildung stand ganz sicher am ersten Anfang menschlicher Kultur, so wie auf einer sehr viel niedrigeren Ebene phylogenetische Ritenbildung am Urbeginn sozialen Zusammenlebens höherer Tiere gestanden hat. Die Analogien zwischen beiden, die nun zusammenfassend hervorgehoben werden sollen, lassen sich leicht aus den Forderungen erklären, die von der gemeinsamen Funktion an beide gestellt werden.

In beiden Fällen bekommt eine Verhaltensweise, mittels derer sich eine Art in dem einen Fall, eine Kulturgemeinschaft im anderen mit Gegebenheiten der äußeren Umwelt auseinandersetzt, eine völlig neue Funktion, nämlich die der Kommunikation. Die ursprüngliche Leistung kann noch weiterhin erhalten bleiben, oft aber tritt sie mehr und mehr in den Hintergrund und kann schließlich völlig verschwinden, so daß ein typischer Funktionswechsel eintritt. Aus der Kommunikation wiederum können zwei gleichermaßen wichtige Funktionen hervorgehen, die beide noch in gewissem Maße als Mitteilungen wirken. Die erste ist die Lenkung der Aggression in unschädliche Bahnen, die zweite ist die Bildung eines festen Bandes, das zwei oder mehrere Artgenossen zusammenhält“⁷⁶⁷.

Im Vordergrund dieser ethologischen Analyse steht also eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive, allerdings bezogen auf die gesamte Menschheit. Ein etwaiger historischer Wandel wird lediglich unter dem Gesichtspunkt der Funktion von Verhaltensweisen betrachtet.

Unschwer lässt sich eine solche Sichtweise als „funktionalistisch“ begreifen und steht im Zusammenhang eines systemtheoretischen Ansatzes⁷⁶⁸, der sich in der eher synthetischen als analytischen Methode der „Gestaltwahrnehmung“ artikuliert⁷⁶⁹: Lorenz versuchte, das jeweilige Verhaltensmuster funktional im Zusammenhang des Systemganzen zu begreifen⁷⁷⁰. Dieses System tendiert dazu, einen günstigen

⁷⁶⁷ Lorenz, Böse (Anm. 378), 79.

⁷⁶⁸ Vgl. die methodischen Formulierungen bei: Lorenz, Böse (Anm. 378), 8. Zur Systemtheorie vgl.: Reinhardt, Christoph: Systemtheorie, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 735-737.

⁷⁶⁹ Vgl. dazu: Wuketits, Franz M.: Konrad Lorenz. Leben und Werk eines großen Naturforschers, München, Zürich 1990, 146f.

⁷⁷⁰ Aufgrund dieser Argumentationsweise kann Lorenz als Beispiel für einen systemtheoretischen Ansatz

Gleichgewichtszustand (Homöostase) herzustellen und gegen Störungen abzuschirmen⁷⁷¹.

Es ist nun genau diese gegenüber der genetischen Erklärung zusätzliche funktionale Perspektive, welche den Ansatz von Burkert im Gegenüber zum Beitrag von Meuli kennzeichnet. Dies wird sogleich im Vorwort von „*Homo Necans*“ deutlich:

„Versucht ist dabei, die konsequent historische mit einer funktionalen Perspektive zu verbinden. Wie Religion ein gesellschaftlicher Stabilisierungsfaktor ersten Ranges ist, erscheint sie dabei in ihrem beherrschenden Aspekt, stets schon Tradition, die modifiziert, aber nie durch schlechthin Neues ersetzt wird⁷⁷²“.

Wie beim Ansatz der Verhaltensforschung auch, so ist m.E. auch hier die Interpretation von Ritualen fokussiert auf eine einzige Funktion, nämlich die, die Struktur der Gruppe trotz der verschiedenen individuellen Konflikte und Interessensgegensätze zu stabilisieren, bzw. nach einer Krise zu restabilisieren. Der Generationenwechsel stellt beispielsweise eine derartige Krise für das Gesamtsystem einer Gesellschaft dar. In den Initiationsritualen kann sich die Aggression in gemeinsamer Handlung entladen und so zu einer Solidarisierung und damit zu einer Stabilisierung der Sozialstruktur beitragen⁷⁷³. Ohne den Begriff der Performativität⁷⁷⁴ bereits zu gebrauchen, kann Burkert jedoch die performative Dimension von Opferritualen beschreiben: „Nicht Erleichterung, sondern verschärfende Akzentuierung des Übergangs leisten die Riten [...]“⁷⁷⁵.

In dieses Konzept von Ritual ist der Wandel nicht in funktionaler Hinsicht sondern lediglich auf der Ebene der Ausdrucksformen, mithin auf der symbolischen Ebene integriert. Wie bereits für die Verhaltensforschung von Lorenz dargelegt, geht zwar mit dem entwicklungsgeschichtlichen Funktionswandel im Rahmen der Ritualisierung auch eine Veränderung des äußeren Handlungsablaufes einher, die sich auch weiter fortsetzen kann (s.o.). Hier übernimmt Burkert also diesen Ansatz⁷⁷⁶. Allerdings ist m.E. in dieses Konzept ein Wandel auf sozialer bzw. historischer Ebene oder auf der Ebene der Wertvorstellungen nicht integriert. Er würde der angenommenen Funktion des Opferrituals, nämlich der Stabilisierung gesellschaftlicher Bindungen, entgegenstehen:

„Argos ist, im Rahmen der Stadt Argos, geradezu Verkörperung des 'Kosmos', der umgreifenden Ordnung. Eben um zu bestehen, muß diese Ordnung durch den Tod besiegelt sein; sie wird aufgelöst um der neuen Begründung willen. Argos wird getötet, im 'unsagbaren' Opfer des Stiers, damit die

angeführt werden: vgl. Kriz, Jürgen: Systemtheorie. Eine Einführung für Psychotherapeuten, Psychologen und Mediziner, Wien 1997, 57.135.

⁷⁷¹ Vgl. Lorenz, Böse (Anm. 378), 31; Burkert, Walter: ‚Vergeltung‘ zwischen Ethologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums (Themen, Bd. 55), München 1994, 12-14.

⁷⁷² Burkert, Homo (Anm. 108), 5.

⁷⁷³ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 57.

⁷⁷⁴ Vgl. Pfister, Manfred: Performance / Performativität, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 590-592.

⁷⁷⁵ Burkert, Homo (Anm. 108), 75.

⁷⁷⁶ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 51f.

jungen Krieger den ‚heiligen‘ Schild auf ihre Schultern laden können und so die Ordnung der Stadt weitertragen [...]“⁷⁷⁷

Die soziale Struktur einer Gruppe erhält in dieser Perspektive etwas Unveränderliches, geradezu Sakrosanktes. Ebenso, wie es Burkert von dem Ablauf des Opferrituals schreibt⁷⁷⁸. Jeder Veränderung, jedem Wandel, welcher der Ordnung der Gesellschaft potentiell gefährlich zu werden vermag, wirkt das Opferritual entgegen. Letztlich erscheint mir daher der streng funktionale Ansatz bei Burkert dafür verantwortlich zu sein, dass er in seinen Ergebnissen derart struktur-konservativ argumentieren kann, wie es kritisiert worden ist (s.o.). Auch die politischen Implikationen der Soziobiologie werden kritisch gesehen⁷⁷⁹. Diese Schlussfolgerung lässt sich ausschließlich anhand der Forschungsbeiträge und unabhängig von der persönlichen politischen Ansicht von Burkert oder von Lorenz gewinnen⁷⁸⁰.

Es erscheint darum auch nur folgerichtig, dass Burkert unter Verweis auf die Ausgrabungsergebnisse von Chatal Hüyük⁷⁸¹ die Kontinuitäten zwischen einer vorgeschichtlichen Kultur und der klassischen griechischen Antike betonen kann und so die vorgeschichtliche Kultur in gewisser Zeit als Verdichtung bzw. Essenz von menschlichen Opferritualen erscheinen kann.

4.3.2 Kritik in der wissenschaftlichen Diskussion

In der wissenschaftlichen Diskussion des Deutungsansatzes des Opfers von Burkert als aggressive Solidarisierung ist vielfach auch Kritik an einigen Punkten vorgetragen worden. Neben einer Vernachlässigung bzw. Relativierung antiker Opfertheologie (siehe oben) betreffen die Einwendungen die folgenden Facetten:

- Burkert wendet sich in erster Linie den Tötungsritualen und dem Fleischspeiseopfer in der klassischen griechischen Antike zu. Andere Ausgestaltungen von Opferritualen, insbesondere das vegetabilische Speiseopfer (חֲבִיתִים bzw. θυσία), treten demgegenüber in den Hintergrund bzw. werden ausgeblendet⁷⁸².

Diese Kritik verdankt sich m.E. allerdings einer unvollständigen Wahrnehmung des differenzierten Deutungsansatzes von Burkert, der kontextabhängig durchaus unterschiedliche Motivationslagen,

⁷⁷⁷ Burkert, Homo (Anm. 108), 188f.

⁷⁷⁸ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 51: Das *mysterium augustum* stellt für Burkert die strenge Ordnung des Opferrituals dar.

⁷⁷⁹ Vgl. Heinrich, Axel: Soziobiologie als kulturevolutionäres Programm (ratio fidei, Bd. 6), Regensburg 2001, 240-243.

⁷⁸⁰ Hier gibt es inzwischen eine umfängliche Diskussion zur Verstrickung von Konrad Lorenz in den Nationalsozialismus: Vgl. etwa: Burkert, Homo (Anm. 108), 337f.; Wuketits, Franz: Leben (Anm. 769), 105-114.

⁷⁸¹ Vgl. Burkert, Homo (Anm. 108), 22f.54f.63.92.95.103.128.132.152.248 Anm. 39.282.292.319. Im Internet kann man sich im Übrigen leicht über den Stand der Ausgrabungen in Chatal Hüyük informieren: Vgl. die Website: <http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/catal.html>.

⁷⁸² Vgl. Bierl, Religionswissenschaftler (Anm. 711), 17; Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 40f.

Funktionen und Ausgestaltungen des Opferrituals erheben kann. Im Zusammenhang des Totenopfers werden etwa vegetabilische Opfer als Verzichtleistung verständlich gemacht: „Die Bereitschaft, nachträglich eine Ordnung des Verzichts aufzurichten und anzuerkennen, ist im Totenritual noch hervorstechender als im Opfer. Dazu gehört vor allem das Hingeben von Nahrung, die ‚Spenden‘, χοαί. Milch, Honig, Öl und Wein, Köstlichkeiten einer Gesellschaft, die Mangel und Hunger kennt, werden durch den nicht umkehrbaren Akt des Ausgießens zunichte [...]“⁷⁸³.

- Spezifika des Dionysos-Mythos werden bei Burkert im Sinne eines allgemein gültigen Paradigmas von ‚Auflösung‘ und ‚Neubeginn‘ ausgewertet, was im Hinblick auf die Besonderheit des Dionysos-Kultes nicht unproblematisch erscheinen kann⁷⁸⁴.
- Im Rahmen einer quellenkritischen Analyse zeigt sich, dass die Quellen wegen des teilweise jüngeren Alters oder eines unklaren Zusammenhangs in einigen Fällen die Nachweiskraft für Ursprünge bzw. genetische Zusammenhänge nicht besitzen⁷⁸⁵.

⁷⁸³ Burkert, Homo (Anm. 108), 66.

⁷⁸⁴ Vgl. Schlesier, Renate: Dionysos. Riten und Mythen im Werk von Walter Burkert, in: Bierl, Anton und Braungart, Wolfgang (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010 (149-171) 153-155.

⁷⁸⁵ Vgl. Gödde, Susanne: Unschuldskomödie oder Euphemismus. Walter Burkerts Theorie des Opfers und die Tragödie, in: Bierl, Anton und Braungart, Wolfgang (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010 (215-245) 221-223.

4.4 Ein Resümee: Zur Anwendbarkeit auf die paulinische Opfermetaphorik

Die Menschen in der Antike haben mit ihren Opferritualen keineswegs negative, bedrückende Erfahrungen verbunden, wie sich den Quellen entnehmen lässt: „Bald aber kommt aus den Opfern, die du aufscheinen lässt, Hoffnung und wehrt unersättliche Sorge ab“⁷⁸⁶. Burkert gelingt es mit seinem innovativen Deutungsansatz des antiken Opfers, diese positiven Erfahrungen im Fleischspeiseopfer auch dem spätmodernen Publikum als aggressive Solidarisierung verständlich werden zu lassen. In der weiteren Ausarbeitung seines Deutungsansatzes lässt er das Sühnopfer im Kontext des Totenkultus mit dem Begriff *ἰλάσκεσθαι* als Preisgabe im Sinne einer Angstreaktion biologisch transparent werden⁷⁸⁷.

Trotz dieser innovativen und an zahlreichen historischen Ritualen ausgearbeiteten Deutungen hat der Forschungsansatz von Burkert bei der Exegese der paulinischen Sühnopfermetaphorik bislang erstaunlich geringe Resonanz erfahren, wie bereits dem forschungsgeschichtlichen Teil zu entnehmen ist. Es stellt sich daher die Frage, ob für diesen offenkundigen Sachverhalt auch Gründe innerhalb des Deutungsansatzes von Burkert angeführt werden können.

Zunächst hat ja Burkert die literarisch dokumentierten Vorstellungen im Zusammenhang des Opfers oder Sühnopfers als einzige Interpretationsgrundlage sehr deutlich relativiert (siehe oben) und eine soziobiologische Auffassung des Rituals in den Mittelpunkt gestellt. Die hermeneutische Diskrepanz zu einer Exegese, die in erster Linie oder besser: ausschließlich an literarisch überlieferte theologische Konzepte des Opfers anknüpft, etwa im Zusammenhang einer Biblischen Theologie (siehe oben), erscheint daher wesentlich und dürfte eine exegetische Rezeption erheblich erschweren.

Als weitere Problematik möchte ich noch benennen, dass Burkert bei seinen zahlreichen Deutungen Beschreibungen tatsächlicher Rituale vorwiegend der klassischen Antike zugrunde legen kann, die von antiken Historikern berichtet oder in Tragödien bzw. Komödien dargestellt werden. Klärungsbedürftig bleibt allerdings hier das Problem von Ritualmetaphorik, wie sie gerade in Röm 3,25 begegnet und bei der keine Anhaltspunkte für ein tatsächlich vollzogenes Ritual vorliegen (siehe oben). Es stellt sich daher die Frage, ob Burkert seinen Deutungsansatz auf ausschließlich literarische Phänomene anwenden kann.

„In gewissem Maße kann der Mythos den Ritus sogar ersetzen, eben in der Funktion, Zusammengehörigkeit und Gliederung zum Ausdruck zu bringen. An Präzision und Behendigkeit ist die Wortsprache dem schwerfälligen Ritus ja unendlich überlegen. Ein Wort, ein Aufruf ersetzt einen ganzen umständlichen Kriegstanz. Doch eben wegen ihrer Beweglichkeit eignet der Sprache auch die Unverbindlichkeit, die Möglichkeit des Mißbrauchs und der Täuschung in besonderem Maße. Darum greift, gegenläufig zur rationalen Beschleunigung der Kommunikation, die Gesellschaft doch wieder auf das Ritual zurück“⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ Aischylos Agammenon 101f.: *τοτὲ δ' ἐκ θυσιῶν ἀγανὴ φαίνουσ' ἐλπίς ἀμύνει φροντίδ' ἅπληστον*. Text und Übersetzung nach: Thiel, Rainer: Chor und tragische Handlung im ‚Agamemnon‘ des Aischylos (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 35), Stuttgart 1992, 18f.

⁷⁸⁷ Vgl. Burkert, Kulte (Anm. 634), 185f.

⁷⁸⁸ Burkert, Homo (Anm. 108), 44.

Die Priorität des vollzogenen Ritus wird nur kurz in Frage gestellt, um dann umso klarer bestätigt zu werden. Bierl analysiert das Verhältnis von Ritual und Literatur bei Burkert folgendermaßen:

„Vielleicht liegt der Grund darin, dass er einsieht, dass der Transfer auf die Literatur mit dem Opfer allein nur schwer funktioniert. Zudem fehlen ihm verständlicherweise noch die literaturwissenschaftlichen Kategorien, um solche Reflexe des religiösen Hintergrunds adäquat auszudrücken“⁷⁸⁹.

Im Kontext einer mythisch-rituellen Poetik liegen diese literaturwissenschaftlichen Kategorien bei Bierl mittlerweile vor. Für die antike Historiographie kann er diese Poetik folgendermaßen beschreiben:

„In der Suche nach Ursachen und Anfängen tritt, wo man Leerstellen zu füllen hat, die mythische Fiktion ein, die sich schließlich von Aitiologien löst und produktiv Erzählung fortspinnt. In freier Anverwandlung werden solche Elemente immer neu variiert, so dass mythisch-rituelle Bausteine auch die Historiografie bestimmen“⁷⁹⁰.

Die rituellen Folien können somit narrativ entscheidende Schlüsselstellen der Handlung betonen. Diese Erkenntnisse bieten m.E. geeignete Ansatzpunkte für die Exegese der paulinischen Sühnopfermetaphorik.

⁷⁸⁹ Bierl, Religionswissenschaftler (Anm. 711), 18.

⁷⁹⁰ Bierl, Religionswissenschaftler (Anm. 711), 20.

4.5 Abschluss: Burkert und die neutestamentliche Exegese

An einigen Stellen seines umfangreichen Gesamtwerkes hat sich Burkert mit dem Christentum beschäftigt. Hat er damit die Rezeption seines Ansatzes innerhalb der neutestamentlichen Exegese entscheidend vorbereitet? Welche Perspektiven für die weitere exegetische Arbeit liefern diese vertrauten Ansätze eines Transfers? An den Beginn dieses reflektierenden Abschnitts stelle ich ein kurzes Zitat aus *Homo Necans*:

„Vom Römerreich blieb die römische Kirche. Auch in ihr blieb im Zentrum das unerhörte, einmalige, freiwillige Opfer, in dem der Wille des Vaters mit dem des Sohnes eins wird, wiederholt im heiligen Mahl, das durch Anerkenntnis der Schuld Erlösung wirkt. Dauerhafte Ordnung ist so zustande gekommen, Fortschritt der Kultur, in dem doch die Gewalttätigkeit des Menschen konserviert geblieben ist“⁷⁹¹.

Der Ausgangspunkt dieser Argumentation besteht m.E. hier nicht in einem Text, auch nicht einem neutestamentlichen Text sondern im Eucharistie-Ritual⁷⁹². Der Bezug etwa auf die Abendmahls-Paradosis in 1. Kor 11,23-25 würde in diesem Argumentationszusammenhang eher überraschen, weil es Burkert primär nicht um Exegese oder gar Einzelexegese geht. Der Text als solcher, als eigenes Kommunikationsgeschehen besitzt bei dem Altphilologen nicht den Fokus des Interesses. Wie das folgende Zitat beleuchtet, nimmt Burkert Texte in unserem Zusammenhang nur insofern in den Blick, als es um Dokumentationen von Riten handelt, die im eigentlichen Mittelpunkt seines Interesses stehen:

„Anders steht es [...] mit einem Dokument, das Hippolytos von Rom in seiner ‚Widerlegung aller Häresien‘ erhalten hat: hier spricht nicht der christliche Bischof, sondern zitiert die Predigt eines Gnostikers, des ‚Naasseners‘, der die grundsätzliche Identität aller Mysterien mit dem gnostisch verstandenen Christentum behauptet, wobei die Attismysterien maßgeblichen Einfluß ausüben“. [...] Der fast unmögliche Fall, daß ein Geweihter, von Sympathie für die Weihe durchdrungen, trotzdem darüber spricht, scheint hier eingetreten. Seither ist öffentlich bekannt, was ‚das große, wunderbare, vollkommenste epoptische Geheimnis‘ von Eleusis war, vom Hierophanten vorgezeigt: eine geschnittene Ähre“⁷⁹³.

Es handelt sich hier um eine der wenigen Stellen innerhalb des Werkes, in denen sich Burkert überhaupt mit der textlichen Überlieferung explizit beschäftigt. Und dabei wird nur zu deutlich, dass nicht ihr das Hauptinteresse gilt. Burkert möchte „rituelle Strukturen“⁷⁹⁴ erhellen, die er als „programmierte Handlungsschemata“⁷⁹⁵ interpretiert. Es handelt sich hier m.E. also um einen eher systemorientierten Ansatz

⁷⁹¹ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 96.

⁷⁹² Welches dogmatische Verständnis des Messopfers an dieser Stelle genau vorausgesetzt wird, kann m.E. hier offen gelassen werden. Zur Entwicklung der römisch-katholischen Position vgl.: Wenz, Gunther: Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 142-151.

⁷⁹³ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 277f. In dem betreffenden Kapitel versucht Burkert anhand der schwierigen Quellenlage die Riten von Eleusis zu rekonstruieren.

⁷⁹⁴ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 148.

⁷⁹⁵ Burkert, *Homo* (Anm. 108), 282.

der Analyse, der der direkten Interaktion oder face to face – Kommunikation gilt. Diese Handlungsschemata stellen gleichsam die anthropologischen Universalien dar, die Burkert überall in den gewaltigen Datenmengen aufzuweisen versucht, denen er sich im Laufe seiner jahrzehntelangen Studien zum rituellen Verhalten zugewendet hat. Eine kritische hermeneutische Reflektion dieses Verfahrens kann aber zu dem Ergebnis kommen: Die Datenmengen enthalten wesentlich mehr und andere Informationen als diese anthropologischen Universalien, wenn jemand überhaupt von ihrer Existenz ausgehen möchte: Hinweisen möchte ich etwa auf die weiteren Aspekte der textlichen Gestaltung der Überlieferung als solcher, der literarische Kommunikation zwischen Autoren und Rezipienten, der lokal sowie temporär variablen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Organisationsformen, etc. All diese Faktoren dürften die Dokumentation der anvisierten Handlungsschemata vielfach überlagern und den Kontext darstellen, auf den in der kritischen Rezeption des Ansatzes von Burkert vielfach bereits hingewiesen worden ist.

5 Exegetische Überlegungen zu Gliederung, Metaphorik und Gabetheorie

In den vorangehenden Kapiteln zeigt sich das Tableau möglicher Deutungsansätze der paulinischen Sühnopfermetaphorik in Röm 3,25, ein Tableau von beachtlicher Spannweite. Es werden die möglichen Vorkenntnisse und Erfahrungen nachgezeichnet, die die historischen Adressaten des Römerbriefes mit dem rituellen (Sühn-) Opfer verbinden könnten. Nach diesen umfangreichen Vorarbeiten soll sich nun der Blick auf den Text Röm 3,24f. richten.

Um die darin enthaltene Sühnopfermetaphorik angemessen interpretieren zu können, muss zunächst die Gliederung oder rhetorische Struktur wahrgenommen werden, in der diese Metaphorik situiert ist und die in gewisser Hinsicht die Erwartungshaltung der Rezipienten gestaltet. Da sich Metaphern hinsichtlich ihrer Determiniertheit durch den Kontext unterscheiden können, schließt sich an die Exegese der Gliederung bzw. des weiteren Kontextes weiterhin eine Untersuchung der Beziehung zum näheren Kontext an. Es soll also der Typus der Metaphorik genauer bestimmt werden, den Paulus in Röm 3,24f. verwendet.

Ausgehend von der neueren Diskussion in der neutestamentlichen Wissenschaft zur Gabetheorie und dem Wort δωρεάν in Röm 3,24 sollen Hinweise zur Metapher der Gabe gewonnen werden. Diese thematische Ergänzung zur Sühnopfermetaphorik erfolgt zum einen, weil rituelle Gaben als Teil von antiken Opferritualen in einem engen Zusammenhang zum Sühnopfer gesehen werden können. Zum anderen stützen sich unterschiedliche Metaphern gegenüber Fehldeutungen oftmals gegenseitig, wie von Zimmermann herausgearbeitet worden ist⁷⁹⁶.

⁷⁹⁶ Vgl. Zimmermann, „Deuten“ (Anm. 264), 359f.

5.1 Gliederung: Röm 3,25 im Kontext des Römerbriefes

Zum Verständnis der rhetorischen Gliederung des Römerbriefes wurde verschiedentlich auf die antike Gerichtsrede (*genus iudiciale*) zurückgegriffen. Ein Konsens hat sich hierbei allerdings nicht einstellen können, so dass derartige Versuche als gescheitert anzusehen sind⁷⁹⁷.

Durchgesetzt hat sich stattdessen in den wichtigen Kommentierungen zum Römerbrief eine Nachzeichnung der Gliederung des Römerbriefes unter formalen Gesichtspunkten. Nahezu einhellig werden in Rom 1,1-7 das Präskript und in Röm 1,8-17 das für paulinische Briefe charakteristische Proömium des Briefes identifiziert. Damit entspricht der Römerbrief insoweit grundsätzlich der Disposition antiker Briefliteratur.

Das Briefcorpus vom Röm 1,18 bis Röm 15,13 wird hingegen überwiegend nicht unter formalen oder rhetorischen sondern inhaltlichen Gesichtspunkten gegliedert. Wilckens setzt in seinem Kommentar den Abschnitt Röm 1,18 - 3,20 „Juden wie Heiden unter Gottes Zorn“ als dunkler Folie scharf von dem Abschnitt Röm 3,21-5,21 „These: Glaubensgerechtigkeit aufgrund der Sühnetat der Gerechtigkeit Gottes im Tode Christi“ ab. Wobei die verwendete Terminologie selbst nicht durchgehend stringent erscheint, da Wilckens selbst Röm 1,18 als These des Abschnittes Röm 1,18 - 3,20 bezeichnet⁷⁹⁸. Unabhängig von der exegetisch umstrittenen Frage nach der Abgrenzung dieses Abschnittes und damit nach der Auslegung von Röm 5 können m.E. zwei Punkte eine weitere Betrachtung exegetisch lohnenswert erscheinen lassen:

- Zum einen bleibt bei dieser Darstellung der Disposition des Römerbriefes in der exegetischen Diskussion fraglich, ob der einleitende Abschnitt Röm 1,18 - 3,20 die angenommene literarische Geschlossenheit als Gegenüber zu Röm 3,21-31 tatsächlich aufweist. Das Gegenüber von Röm 2,17-24 und Röm 3,9 bleibt klärungsbedürftig. Die Argumentation, die auf der Annahme einer offensichtlich fiktiven jüdischen Lebensweise zu beruhen scheint, wird teilweise als offensichtlich verallgemeinernd und inhaltlich inkonsistent bewertet⁷⁹⁹. Paulus scheint in Röm 1,18-3,20 unter verschiedenen Blickwinkel zu argumentieren, etwa teilweise mit den Einwänden eines fiktiven judenchristlichen oder jüdischen Gesprächspartners. Diese retardierenden Momente wie etwa Röm 2,17-29 scheinen die Geschlossenheit der Komposition in gewisser Hinsicht zu beeinträchtigen.
- Der betonte Neueinsatz⁸⁰⁰ in Röm 3,21 mit *ὡνι δέ* lässt einen neuen Abschnitt beginnen. In dieser

⁷⁹⁷ Vgl. Longenecker, Epistle (Anm. 561), 14-16; Wolters, EKK VI/1 (Anm. 154), 65f.

⁷⁹⁸ Vgl. Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 95; vgl. Longenecker, Epistle (Anm. 561), 399f. unter Bezugnahme auf 2Kor 6,2.

⁷⁹⁹ Vgl. die Darstellung der neutestamentlichen Diskussion bei: Elliot, Neil: The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 45), Sheffield 1990, Seite 190-198. Vgl. hingegen den Interpretationsversuch mittels der sophistischen Methode der scheinbar syllogistischen Argumente: Vos, Johannes Vos: Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik (WUNT 149), Tübingen 2002, 77-79.

⁸⁰⁰ Vgl. Wolter, EKK V/1 (Anm. 154), 240.

Gliederung bleibt der Abschnitt Röm 1,18 - 3,20 insgesamt, sofern man denn überhaupt von einer rhetorischen Einheit ausgehen mag, daher in der Diskussion vorwiegend negativ als dunkle Folie auf die These in Röm 3,21-26 bezogen. Wilckens beschreibt den epochalen-heilsgeschichtlichen Kontrast zum Vorhergehenden als dialektisch, „der das, was er negiert, in sich erhält, in sich aufhebt“⁸⁰¹. Wolter lehnt zwar eine epochal-heilsgeschichtliche Deutung des Gegensatzes ab. Aber auch bei seiner auf die individuelle Existenz bezogenen Deutung werden „die in 1,18-3,20 beschriebenen Verhältnisse zur Vergangenheit“⁸⁰², die in der christlichen Existenz überwunden ist.

Es fragt sich allerdings, ob damit die Bedeutung vom Röm 1,18-3,20 als bloße dunkle Hintergrundfolie für den folgenden Abschnitt mit der Darstellung des Heilsereignisses in Röm 3,21-5,21 tatsächlich nicht unterbestimmt ist⁸⁰³.

Eine der wesentlichen Erkenntnisse der kulturanthropologischen Forschungen von Girard und Burkert besteht ja gerade darin, dass die Teilnahme an einem Opferritual mehr bedeutet als die bewusste Rezipitation einer bereits vorgeprägten Vorstellung oder Idee oder eine Geste aus frommer Gesinnung. Gemeint ist der Aspekt der Performativität von Opferritualen, der diese Rituale als Kulminationen einer komplexen sozialen Entwicklung auszeichnet und der bei der Diskussion des Aufbaus des Römerbriefes m.E. von Nutzen sein könnte.

In Gestalt des sogenannten sozialen Dramas hat Victor W. Turner bereits 1957 ein kulturanthropologisches Modell vorgelegt⁸⁰⁴, das diesen performativen Aspekt von Opferritualen entfaltet⁸⁰⁵. Bislang ist Turners Begriff der Liminalität bei der Diskussion der Komposition des Römerbriefes rezipiert⁸⁰⁶. Es wird daher eine integrative Sichtweise von Röm 1,18 - 3,31 unter Rückgriff auf das Modell des sozialen Dramas vorgeschlagen. „Integrative Sichtweise“ bedeutet an dieser Stelle, dass der Abschnitt Röm 1,18 - 3,20 nicht lediglich als dunkle Negativfolie der Gnade dient, sondern vielmehr literarisch positiv als Kontext insbesondere für die Sühnopfermetaphorik in Röm 3,24f. verstanden werden kann und in dem sich literarisch der soziale Prozess der Rezipienten widerspiegelt.

Diese alternative Gliederung des Römerbriefes soll im Folgenden zunächst kurz vorgestellt werden, woran sich allerdings eine kritische Diskussion des Konstruktes „soziales Drama“ anschließen muss.

Nicht im Stil einer Gerichtsrede mit einer Anklage sondern mit einer Überschrift eröffnet Paulus in Röm

⁸⁰¹ Wilckens, VI/1 (Anm. 3), 185.

⁸⁰² Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 246.

⁸⁰³ Vgl. auch die Rekonstruktion unter rhetorischen Gesichtspunkten bei: Stowers, Stanley K.: A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles, New Haven, London 1994, 175.

⁸⁰⁴ Vgl. Turner, V.W.: Schism and Continuity in an African Society. A Study of a Ndembu Village Life (Classic Reprints in Anthropology), 5. Aufl., Oxford, Washington 1996, 91-93; Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/Main 2009, 95-139.

⁸⁰⁵ Vgl. die Kurzdarstellungen bei: Bräunlein, Peter J.: Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2012, 38f. Fischer-Lichte, Performativität (Anm. 29), 48-51.

⁸⁰⁶ Vgl. Elliot, Rhetoric (Anm. 799), 116; Strecker, Theologie (Anm. 452), 230f.

1,18 den Abschnitt mit einer thetischen Zusammenfassung, die auch auf die anthropologische Reichweite der nachfolgenden Argumentation einstimmt⁸⁰⁷. Daran schließen sich die vier typischen Verlaufsphasen des sozialen Dramas an, die Turner während seiner Feldforschung anhand von Vergleichsgruppen gebildet hat:

1. Röm 1,19-23: Initialer Bruch: Nichtehrung des Schöpfers durch die Menschen
2. Röm 1,24-3,20: Eskalation mit dem Zorn Gottes und einer um sich greifenden Gewalttätigkeit zwischen den Menschen
3. Röm 3,21-26: Restitutionshandlung Gottes, vorgestellt in der Begrifflichkeit des Opferrituals
4. Röm 3,27-31: Wiederhergestellte Einheit mit Gott und der Menschen untereinander

Das hier vorgestellte Gliederungsschema besitzt aus meiner Sicht folgende Vorteile gegenüber der klassischen Darstellung:

- Als bloße „dunkle Folie“ ist der relativ ausführlich ausgestaltete Röm 1,18-3,20 unterbestimmt. Zum einen werden hier die unterschiedlichen Dimensionen vorgeführt, in den sich der Zorn Gottes (ὀργή θεοῦ Röm 1,18) enthüllt. Dazu gehört zunächst und initial die mangelnde Ehrerbietung gegenüber dem Schöpfergott (Röm 1,21-23; Röm 3,11.18), weiterhin sexuelle Verfehlungen von Frauen und Männern (Röm 1,26f.) und zwischenmenschliche Gewalttätigkeiten unterschiedlicher Art und unterschiedlichen Schweregrades (Röm 1,29f.; Röm 3,12-17).

Zum anderen enthält der Text, der ja an heidenchristliche Personen in Rom gerichtet ist⁸⁰⁸, retardierende Momente⁸⁰⁹. In der Diskussion mit einem anonymen jüdischen Gesprächspartner kann auf eine bestehende Ordnung verwiesen werden (Röm 2,17-20; Röm 3,2).

Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass diese Position des sogenannten New View hinsichtlich der Adressaten mehrheitlich in der neutestamentlichen Exegese nicht geteilt wird⁸¹⁰. Auch innerhalb der sozialgeschichtlich orientierten Exegese können innerhalb der römischen Christenheit zwei Untergruppen angenommen werden. Um eine gemeinsame christliche Identität zu stärken, ist Paulus nach Elser in Röm 1,18-3,20 den jeweiligen Vorbehalten unterschiedlich begegnet:

„Paul’s strategy in dealing with his two subgroups of Judeans and Greeks seems, again, instinctively to accord with this position. [...] Paul knocks away the respective foundations each group has for harboring feelings of ethnic superiority over the other that would get in the way of their accepting

⁸⁰⁷ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 130f.

⁸⁰⁸ Diese Position wird für den Römerbrief mit überzeugenden Argumenten entwickelt von Stowers, Rereading (Anm. 803), 30; Wolter, VI/1 (Anm. 154), 44. Vgl. die kritische Diskussion bei: Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 45f.

⁸⁰⁹ Vgl. Turner, Ritual (Anm. 804), 112f.: „Ganz ähnlich wie bei der ‚wahren Liebe‘ geht auch im Verlauf eines sozialen Dramas nicht immer alles gut. Bewältigungsmechanismen können sich als unwirksam erweisen, die Krise kann neu aufflammen“.

⁸¹⁰ Die unterschiedlichen Positionen finden sich übersichtlich dargestellt und diskutiert bei: Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 126f.

the value of the new common ingroup identity on offer“⁸¹¹.

Es fragt sich allerdings, ob das Wort Ἑλλήνι in Röm 1,16 tatsächlich die Selbstbeschreibung einer Untergruppe aufnimmt. Wie in Röm 1,16 ist die Wurzel Ἑλλήν* stets⁸¹² als Teil eines Merismus aus jüdischer Perspektive nachgewiesen. Sie trägt damit zur Beschreibung der gesamten Menschheit bei⁸¹³, weshalb diese Bezeichnung eher rhetorisch denn sozial motiviert zu sein scheint.

- Die Sühnopfermetaphorik erhält einen deutlichen Kontext mit dem Bruch zwischen den Menschen und Gott sowie einer zunehmenden Eskalation der Gewalt zwischen den Menschen in Röm 1,18-3,20, auf die bereits im Zusammenhang des Ansatzes von Girard hingewiesen worden ist. Dieser Aspekt wird in der Exegese vielfach lediglich im Hinblick auf Zitationen traditionsgeschichtlich wahrgenommen und damit nicht auf die Sühnopfermetaphorik in Röm 3,24f. bezogen. Dieser weitere Kontext zeigt m.E. allerdings deutlich an, dass die kultische Metaphorik sich auch auf einen sozialen Prozess bezieht und als nicht allein das Verhältnis zwischen Menschen und Gott betreffend vorgestellt wird, etwa im Sinne einer „kultischen Reinigung“. Dieser weitere Kontext in Röm 1,18-3,20 könnte dabei hilfreich sein, die Sühnopfermetaphorik als Restitutionshandlung inhaltlich verständlich zu machen.
- Im klassischen Modell der Gliederung mit der Bestimmung als „dunkler Folie“ wird der sich in Röm 1,18-3,20 entfaltende und auf Röm 3,24f. zulaufende Spannungsbogen, der im Übrigen sehr gut zu einer Aufführungssituation passt, nicht ersichtlich.

Diese vorgeschlagene Disposition lehnt sich an den idealtypischen Verlauf eines sozialen Dramas an, wie ihn Turner ausgearbeitet hat⁸¹⁴. Damit wird allerdings nicht impliziert, dass sämtliche Fälle eines sozialen Dramas in identischer Weise strukturiert sind. Turner selbst macht darauf aufmerksam, dass Rekursionen und Varianten auftreten können⁸¹⁵.

Für diese Untersuchung kann allerdings keine unkritische Anwendung dieses Konzepts beabsichtigt sein. Das Konzept des sozialen Dramas, wie es von Turner ausgearbeitet wurde, ist auf erhebliche Kritik

⁸¹¹ Esler, Philip F.: Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter, Minneapolis 2003, 144.

⁸¹² Vgl. Röm 2,9.10; Röm 3,9; Röm 10,12. In Röm 1,14 steht der Merismus aus paganer Perspektive: Ἑλλήσιν τε καὶ βαρβάροις.

⁸¹³ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 118.

⁸¹⁴ Vgl. dazu: Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2006, 118-120.

⁸¹⁵ Vgl. Turner, Victor: Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, London 1974, 79:

„Now there are a number of variations possible to the sequence of the phases and to the weight accorded to them. Again, when there is a rapid sequence of social dramas it is hard to tell whether what one is observing at a given moment in the series is a breach, crisis (when sides are being taken, coalitions formed and fissures spread and deepen through a number of coordinated relationships between persons and groups), or the application of redressive machinery“.

innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung gestoßen, so dass dieses Konzept kaum mehr positiv in der Forschung rezipiert wird:

- Von Clifford Geertz wurde dem Konzept Beliebigkeit attestiert:

„This hospitableness in the face of cases is at once the major strength of the ritual theory version of the drama analogy and its most prominent weakness. It can expose some of the profoundest features of social process, but at the expense of making vividly disparate matters look drably homogenous“⁸¹⁶.

In seiner Antwort auf diesen Einwand verweist auf Turner historisch spezifische Rituale, an denen sich der soziale Prozess erkennen lässt. Zudem reflektiert er auf das Verhältnis von der von ihm vertretenen Drama-Analogie und der von Geertz vertretenen Text-Analogie der Kultur anhand des Verhältnisses von sozialem Drama und kulturellen Spiegelungen während des Bühnendramas, das er während der Zusammenarbeit mit dem New Yorker Theaterwissenschaftler Richard Schechner untersucht hat:

„Das Drama vermittelt vielleicht die tiefste Erfahrung; *nicht* das soziale Drama oder Bühnendrama (oder etwas Vergleichbares) *allein*, sondern der kreisförmige oder oszillierende Prozeß ihrer wechselseitigen Beeinflussungen und unaufhörlichen Veränderungen“⁸¹⁷.

Wenn es bei jeder Formulierung von Modellen um die Reduktion von Komplexität geht, so hier um die Frage, ob die Analyse mittels des Modells vom sozialen Drama von den jeweils spezifischen Ausdrucksformen in einer gegebenen historischen Situation absehen kann. Zumindest für Turner selbst wird diese Frage verneint werden müssen.

- Weiterhin wird in der religionswissenschaftlichen Diskussion die Annahme einer letztlich stabilisierenden Funktion mit stets positivem Ausgang kritisiert⁸¹⁸. Angesichts dieser Kritik ist allerdings hervorzuheben, dass für Turner auch eine endgültige Trennung den Abschluss eines sozialen Dramas bilden kann: „Die abschließende Phase besteht entweder in der Reintegration der sozialen Gruppe – [...] – oder in der, manchmal zur räumlichen Trennung führenden sozialen Anerkennung einer nicht zu überwindenden Kluft zwischen den konkurrierenden Parteien“⁸¹⁹.

Bei der Rezeption des Modells vom sozialen Drama innerhalb der neutestamentlichen Exegese besteht daher m.E. wenig Anlass zu übertriebenen Erwartungen angesichts der deutlichen und anhaltenden Kritik. Das Modell vom sozialen Drama wird daher als Modell keine Antworten auf exegetische Fragen leisten können, zumal es innerhalb der Feldforschung an völlig anderem Material, nämlich im Hinblick auf das Verhalten und die Aussagen einiger Ndembu, und nicht für neutestamentliche Texten formuliert

⁸¹⁶ Geertz, Clifford: *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought*, in: ders.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, 3. Aufl., New York 2000, (19-35) 28.

⁸¹⁷ Turner, *Ritual* (Anm. 804), 170f.

⁸¹⁸ Vgl. Bräunlein, *Aktualität* (Anm. 805), 153.162.

⁸¹⁹ Turner, *Ritual* (Anm. 804), 111f.

worden ist. Als Modell kann es allerdings in heuristischer Hinsicht⁸²⁰ Dienste leisten, indem es für Röm 1,18 - 3,20 nach dem Zusammenhang zu Röm 3,21-26 zu fragen und die Dynamik des sozialen Prozesses zu fokussieren hilft. Zudem wird es sich hilfreich dabei erweisen, die spezifischen Züge der paulinischen Ritualmetaphorik klarer herauszuarbeiten. Als diese Spezifika möchte ich die folgenden Punkte hervorheben:

- Das soziale Drama betrifft hier nicht eine bestimmte Gruppe⁸²¹ innerhalb der Menschheit sondern die gesamte Menschheit. Röm 3,9 Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας meint als pars pro toto die gesamte Menschheit⁸²², wie sich bereits aus Röm 3,19f. ergibt. Die noch in Röm 2,9 erkennbare soziale Differenzierung Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι wird also im Fortgang der Argumentation von Paulus nicht konsequent durchgehalten⁸²³.
- Während das soziale Drama üblicherweise von einem herausgehobenen Mitglied der Gruppe (König, Richter, Priester, etc.) im Wege einer Restitutionshandlung (Opfer, Gerichtsverhandlung) adressiert wird, steht nach der von Paulus skizzierten Eskalation niemand mehr zur Verfügung. Die gesamte Menschheit ist ja ohne Unterschied der Ungerechtigkeit verfallen. Es liegt schließlich an Gott selbst, diese Restitutionshandlung in Röm 3,24f. vorzunehmen. Es handelt sich um eine theozentrische Lösung des sozialen Dramas, die Gott zugleich als Star-Member der universalen Gruppe darstellt.
- Es fragt sich, ob unterbrechende Einschübe wie Röm 2,17-29, in dem sich Paulus im Stil der Diatribe über einen fiktiven Gesprächspartner lustig macht und den richtigen Weg für Heiden zu einem Gottesverhältnis thematisiert⁸²⁴, nicht als retardierende Elemente verstanden werden können. Es handelt sich um eine Position, die das richtige Gottesverhältnis und Frieden durch eine ethische Unterweisung zu erreichen suchen:

„If one can train gentiles to keep universally applicable ethical teachings like the Ten Commandments, then they will be righteous, and the Jew will have fulfilled his task of being a light to the gentiles“⁸²⁵.

Wird also Röm 1,18-3,20 von der Restitutionshandlung in Röm 3,24f. her als soziales Drama⁸²⁶ gelesen,

⁸²⁰ Vgl. Nünning, Ansgar: Art. Modell, literaturwissenschaftliches, in: ders. (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 534.

⁸²¹ Vgl. Turner, Ritual (Anm. 804), 108: „Soziale Dramen entstehen in Gruppen, deren Mitglieder die gleichen Werte und Interessen sowie eine – tatsächlich oder angeblich – gemeinsame Geschichte haben“.

⁸²² Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 227.

⁸²³ Vgl. Longenecker, Epistle (Anm. 561), 354

⁸²⁴ Vgl. Stowers, Rereading (Anm. 803), 144-149.

⁸²⁵ Stowers, Rereading (Anm. 803), 151.

⁸²⁶ Vgl. auch: Stowers, Rereading (Anm. 803), 186, der ohne Rückgriff auf Turner und das Modell des sozialen Dramas zu ähnlichen Ergebnissen kommt: „Indeed, Paul [in Röm 3,20] seems to belong to a tradition of Jewish writers using Ps 143:2 to characterize the apex of sinfulness at crucial points in the historical drama“.

gewinnt die paulinische Argumentation eine größere Geschlossenheit. Eskalation und retardierende Elemente können an Plausibilität gewinnen gegenüber einer ausschließlich heilsgeschichtlichen Entgegensetzung.

5.2 Metapherntheoretische Erwägungen zu Röm 3,24f.

Wendet man sich dem Abschnitt Röm 3,21-26 zu, wird die dreifache Ringkomposition rasch sichtbar: Ein *äußerer* Rahmen in Röm 3,21-22a, Röm 3,26b-c stellt die Gerechtigkeit Gottes als Wirklichkeit vor. Ein *innerer* Rahmen in Röm 3,22b-23 und Röm 3,25c – 26a bezieht sich zurück auf Röm 1,18-3,20 und die Vergangenheit unter der Sünde. Das eigentliche *Zentrum* stellt daher die Restitutionshandlung in Röm 3,24f. dar⁸²⁷. Bereits mit Blick auf die nähere Komposition erklärt sich mithin die immense Aufmerksamkeit in der exegetischen Literatur und weit darüber hinaus, die die beiden Verse Röm 3,24f. und insbesondere das Wort ἱλαστήριον in Röm 3,25 erfahren haben. Dieser Sühnopfermetaphorik soll sich die Untersuchung im Folgenden zuwenden.

Schon in der antiken klassischen Rhetorik wird die Trope der Metapher reflektiert. Es handelt sich um eine alltäglich, ob bewusst oder auch unbewusst, verwendete sprachliche Struktur, die von einiger Komplexität gekennzeichnet ist. Sie wird als emotional eindrücklicher allerdings auch als anspruchsvoller im Hinblick auf das Publikum und seine Aufnahmefähigkeit verstanden⁸²⁸.

Insbesondere der letzte Punkt scheint auch für Röm 3,25 zuzutreffen. Als näherer Kontext der Opferkultmetaphorik wirft dieser Vers zahlreiche Verständnisprobleme auf. Er ist möglicherweise unter Aufnahme älterer, liturgischer Traditionen formuliert und stellt den opferkultischen Bezug in den Mittelpunkt⁸²⁹. Dieser Vers verbindet mehrere disparate Sachverhalte: Zum einen den Bezug auf das Christus-Geschehen, am wahrscheinlichsten das Sterben, was aber im Folgenden noch zu diskutieren sein wird, sowie zum anderen einen Bezug zum antiken Opferkult. Es wird mit einem seltenen Wort, eben ἱλαστήριον, auf einen Sachverhalt verwiesen, der dem jüdischen oder auch dem paganen Opferkult zugeordnet werden könnte. Wobei aber zunächst unklar bleibt, ob es sich um einen binnenliterarischen Bezug auf opferkultische Traditionen aus dem Buch Leviticus oder um einen Sachverhalt aus der Opferkultpraxis und wenn ja, welcher handelt. Die Bedeutung dieses Signifikanten⁸³⁰ differiert bei diesen verschiedenen Alternativen deutlich.

Und schließlich werden die klärungsbedürftigen Bezüge auf das Christus-Geschehen und auf den Opferkult noch in irgendeiner Weise aufeinander bezogen. Dieser letzte Schritt potenziert gleichsam noch die literarische Komplexität, um ein Bild aus der Mathematik zu verwenden, weil nun sämtliche Interpretationen im Zusammenhang der Rezeption in Wechselwirkung zueinander treten und diese Wechselwirkung gerade das metaphorische Geschehen ausmacht.

Auch an die Exegese stellt die Sühnopfermetaphorik in Röm 3,25 besondere Anforderungen, die sich

⁸²⁷ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 243.

⁸²⁸ Zur Darstellung der klassischen Theorie der Metapher vgl. Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1990, 285-291.

⁸²⁹ Vgl. zur syntaktischen Analyse: Blomberg, Craig L. und Markley, Jennifer Foutz: A Handbook of New Testament Exegesis, Grand Rapids 2010, 199-202.

⁸³⁰ Vgl. Kuester, Martin: Art. Signifikant (frz. signifiant) und Signifikat (frz. signifié), in: Nünning, Ansgar: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 689.

vielleicht am besten im Modell des hermeneutischen Zirkels fassen lassen⁸³¹. Im Zusammenhang dieser Untersuchung muss diese Zirkelstruktur allerdings in eine lineare Gliederung aufgelöst werden. Es soll deshalb in einem ersten Schritt in aller Kürze und mehr der Vollständigkeit halber dargestellt werden, warum mit dem Wort ἱλαστήριον in Röm 3,25 eine Metapher vorliegt.

In einem zweiten Schritt soll das Inventar des Verses Röm 3,25 untersucht werden mit der Fragestellung, ob es sich jeweils um für die historischen Rezipienten verständliche Bezugnahmen auf antike Opferrituale handelt. In einem dritten Schritt sollen wesentliche Ansätze in der Literaturwissenschaft zur Interpretation und zum Verständnis von Metaphern und ihre Rezeption innerhalb der neutestamentlichen Exegese vorgestellt und diskutiert werden. Innerhalb dieses Schrittes soll auch der Habitualisierungsgrad der Metapher ἱλαστήριον in Röm 3,25 untersucht werden. In einem vierten Schritt soll vor dem Hintergrund der Absurditätstheorie der Metapher die These entwickelt werden, dieses Wort als absolute Metapher zu verstehen. In einem abschließenden fünften Schritt sollen die Ergebnisse dann mit dem Deutungsansatz des sozialen Dramas rückgekoppelt werden, der ja zur Interpretation der Komposition Röm 1,18-3,31 herangezogen worden ist.

5.2.1 Röm 3,25 ἱλαστήριον als Metapher

Eine grundlegende Weichenstellung der Exegese besteht darin, ἱλαστήριον in Röm 3,25 als Metapher und nicht als Beschreibung eines tatsächlichen kultischen Vorgangs wahrzunehmen. Wenn in der älteren exegetischen Literatur hierfür ein Bild wie „Transposition“ aus der Musik verwendet wird⁸³², ist der Vorgang nicht hinreichend präzise bezeichnet. Die erforderlichen Kriterien zur Identifikation von kultischer Metaphorik liegen nunmehr durch einen Beitrag von Stegemann vor⁸³³.

Unter Zugrundelegung dieses heuristischen Schemas ist der metaphorische Charakter dieser Prädikation unmittelbar offenkundig: Ein außertextueller Bezug zu einem tatsächlichen Opferritual ist in Röm 3,24f. nicht erkennbar, da es völlig an menschlichen Akteuren (Priestern, Opferherren, etc.) und etwaigen ritualisierten Handlungen von Menschen fehlt. In Röm 3,24f. ist ausschließlich Gott als handelnde Person dargestellt.

Dies unterscheidet auch die vielfach zitierte Belegstelle 4Makk 17,21f. von Röm 3,24f. Es wird zwar unmittelbar auf die göttliche Vorsehung (ἡ θεία πρόνοια) als Subjekt abgestellt⁸³⁴, die mittels des Martyriums (διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν) Israel gerettet

⁸³¹ Vgl. Antor, Heinz: Art. Hermeneutischer Zirkel, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 301f.

⁸³² Vgl. Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 192f.: „... der ursprünglich kultische Vorstellungszusammenhang der Sühne auf die geschichtlich-soziale Ebene transponiert...“.

⁸³³ Vgl. Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 198-200.

⁸³⁴ Dieser Sachverhalt ist hervorzuheben gegenüber der Darstellung bei: Kraus, Tod (Anm. 151), 40f. Anm. 63.

hat. Im Kontext wird allerdings das aktive, vorbildhafte Handeln der Märtyrer unmissverständlich hervorgehoben: οἱ δὲ ἀδελφοὶ ἡγωνίζοντο (4Makk 17,13). Zudem erscheint die Verwendung des Adjektivs in manchen Überlieferungen von Röm 3,25 mit dem Substantiv ἱλαστήριον abzuweichen⁸³⁵.

Aber auch in 4Makk 17,21 handelt es sich nicht um den Bericht von einem tatsächlichen Ritualopfer sondern um Metaphorik, die sich Sprachbilder aus dem Opferkultus bedient. Der metaphorische Charakter von ἱλαστήριον als solcher ist darum auch weitgehend in der aktuellen exegetischen Literatur anerkannt⁸³⁶.

Andererseits wird in der exegetischen Literatur ἱλαστήριον in Röm 3,25 teilweise nicht als Metapher sondern als Typologie durchgehend ohne rhetorische Analyse bestimmt⁸³⁷. Sowohl die Metapher wie die Typologie können als rhetorische Figur der Gruppe der Tropen zugeordnet werden. Die Typologie kann in der klassischen Rhetorik folgendermaßen definiert werden:

„Die chaotisch scheinende Wirklichkeit wird durch die Typologie nach dem Prinzip der Analogie gegliedert. Die Analogie wird hierbei in zwei Pole aufgeteilt: Vorbild und Spiegelbild. Das Spiegelbild ist eine Reproduktion des Vorbildes, zwischen beiden waltet die Analogie (Entsprechung)“⁸³⁸.

Das entsprechende typologische Verweissystem⁸³⁹ findet sich auch bei Paulus in Röm 5,14: Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Dort findet sich dann auch eine ausgedehnte Parallelisierung zwei verschiedener Figuren, auch in rhetorischer Hinsicht⁸⁴⁰, mit eben diesem typologischen Verweissystem, das in Röm 3,25 völlig fehlt. Etwaige Entsprechungen zu alttestamentlichen oder zu seiner Zeit praktizierten Opferkultritualen hat Paulus daher nicht selbst ausdrücklich mittels einer der rhetorischen Figur der Typologie benannt, sondern er hat seine Rezipienten und Rezipientinnen dem metaphorischen Geschehen überlassen⁸⁴¹.

Davon zu unterscheiden ist die typologische Schriftauslegung als vorwissenschaftliche Form der Hermeneutik, die gleichwohl derartige Entsprechungen in den biblischen Text eintragen kann.

⁸³⁵ Vgl. Schreiber, Stefan: Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, in: ZNW 97, Berlin, New York 2006, (88-110) 98. Dieser mögliche Unterschied wird allerdings als irrelevant angesehen bei: Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 152 Anm. 48.

⁸³⁶ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 168; Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 148-153.

⁸³⁷ Vgl. Gaukesbrink, Martin: Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (fzb 82), Würzburg 1999, 232f.; Knöppler, Sühne (Anm. 149), 116; Kraus, Tod (Anm. 151), 155; Finlan, Background (Anm. 159), 145: „But no one is treating the type in isolation; the type is evocative precisely because of its functional relations“.

⁸³⁸ Lausberg, Handbuch (Anm. 828), 445.

⁸³⁹ Vgl. Suntrup, Rudolf: Art. Typologie – Fächer und Anwendungsbereiche, in: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 9, Tübingen 2009, (841-846) 843.

⁸⁴⁰ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 349f.

⁸⁴¹ Vgl. Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 151 Anm. 45; Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 258f.

In Sinne der Textpragmatik handelt es sich bei der Metapher um eine Leerstelle, die vielfache Aktivitäten in der Rezeption auslöst. Die Bestimmung als Leerstelle kann daher einerseits ein Licht auf die offenkundigen exegetischen Probleme in Röm 3,25 werfen als auch das langanhaltende und intensive Interesse in der wissenschaftlichen Diskussion dieses Verses. Der Zusammenhang wird von Iser folgendermaßen beschrieben:

„Leerstellen indes bezeichnen weniger eine Bestimmungslücke des intentionalen Gegenstandes bzw. schematisierten Ansichten als vielmehr die Besetzbarkeit einer bestimmten Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers. Statt einer Komplettierungsnotwendigkeit zeigen sie eine Kombinationsnotwendigkeit an. Denn erst wenn die Schemata des Texts aufeinander bezogen werden, beginnt sich der imaginäre Gegenstand zu bilden, und diese vom Leser geforderte Operation besitzt in den Leerstellen ein zentrales Auslösemoment“⁸⁴².

5.2.2 Der Wortsinn von ἱλαστήριον in Röm 3,25

Die Annahme einer Metaphorik unter Rückgriff auf Kategorien des Sühnopferkultes wird in Röm 3,25 allgemein zunächst am Wort ἱλαστήριον verankert. Die Semantik dieses in der antiken griechischen Literatur eher seltenen Wortes ist in der Diskussion bereits seit längerem hinreichend geklärt. Deswegen werden in diesem Zusammenhang einige kurze Hinweise ausreichen.

- In den griechischen Wörterbüchern ist ein allgemeines Neutrum „das Sühnende“ - τὸ ἱλαστήριον nachgewiesen, das durch Breveiloquenz entstanden ist. Dieses allgemeine Neutrum kann allerdings auf verschiedene konkrete Sachverhalte bezogen werden⁸⁴³.
- In wenigen antiken Inschriften existieren Belege für das Wort ἱλαστήριον. Es bezeichnet einen Kultgegenstand, genauer: ein Weihegeschenk wie das Wort ἀνάθημα. Bereits Deißmann hat Anfang des 20. Jahrhunderts in einem Beitrag die einschlägigen Inschriftenbelege aus der frühen römischen Kaiserzeit vorgestellt⁸⁴⁴. In einem Beitrag aus dem Jahr 2006 hat Schreiber diesen alten Hinweis aufgegriffen⁸⁴⁵. Nach einer kritischen Sichtung der bisherigen exegetischen Ergebnisse, insbesondere aus dem Bereich der Biblischen Theologie, kommt er auf den Hinweis Deißmanns zurück. Die rituelle Struktur des Weihegeschenk kann er folgendermaßen beschreiben:

„Die Handlungsstruktur des Weihegeschenks scheint in der Judith-Erzählung durch: Judith bittet Gott im Gebet um Hilfe (Jdt 9), nach erfolgter Erhörung und vollzogener Rettungstat gibt Judith den Hausrat des Holofernes und das Mückennetz von dessen Bett als (öffentlich sichtbares) ἀνάθημα an den Tempel (Jdt 16,19)“⁸⁴⁶.

Weil in Röm 3,25 Gott als handelnde Person und nicht ein Mensch dargestellt ist, weicht diese

⁸⁴² Iser, Akt (Anm. 11), 284.

⁸⁴³ Vgl. Deißmann, Adolf: ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie, in: ZNW 4, Berlin 1903, (193-212) 194f.

⁸⁴⁴ Vgl. Deißmann, ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΣ (Anm. 844), 195f.

⁸⁴⁵ Vgl. Schreiber, Weihegeschenk (Anm. 835), 88-110.

⁸⁴⁶ Schreiber, Weihegeschenk (Anm. 835), 105.

Metapher in auffälliger und provokativer Weise von der üblichen Praxis des Weihegeschenks in der paulinischen Umwelt ab. Der Sühneopferkultus welcher Provenienz auch immer bildet somit nicht den Verstehenshorizont von Röm 3,25. In seiner Entgegnung macht Weiß allerdings wahrscheinlich, dass in den Weiheinschriften das Wort ἱλαστήριον nicht in seiner Bedeutung mit dem Wort ἀνάθημα gleichgesetzt werden kann, sondern den besonderen Akzent einer Sühnegabe oder Widergutmachungsleistung besitzt⁸⁴⁷.

- Im theologischen Kontext hat das Wort ἱλαστήριον als Übersetzung des hebräischen Wortes כַּפֶּרֶת in der LXX Bedeutung gewonnen. Das Wort bezeichnet demnach in der LXX einen ganz bestimmten Kultgegenstand: „Die Hauptperson des Sühnerituals ist Aaron, d.h. der Hohepriester. Wegen des besonderen Heiligkeitsgrads des Allerheiligsten - hier „Heiligtum“ genannt - darf er nur an diesem Tage hinein zur Deckplatte gehen, die im Laufe der Zeit als Sühnestätte zum wichtigsten Kultgegenstand Israels geworden war“⁸⁴⁸. Im Gegensatz zu der geläufigen Übersetzung „Sühnort“ handelt es sich hier nicht um einen Ort sondern um einen Gegenstand, genauer „eine Platte aus reinem Gold, aus der an den Enden die Kerubim (כְּרֻבִים) herausgetrieben sind“⁸⁴⁹.

Zum Teil wird das Wort weniger als Kultobjekt als mehr lokal im Sinne eines „Sühneortes“ verstanden⁸⁵⁰. Als Begründung hierfür wird im Wesentlichen auf LXX Ez 43,14.17.20 im Verfassungsentwurf des Ezechiel verwiesen, wo ein nicht die Kaporeth sondern ein anderer Kultgegenstand, nämlich die goldene Einfassung des Brandopferalters (הַפֶּתֶחַ) mit dem Wort ἱλαστήριον übersetzt worden ist. Damit würde die Objekteigenschaft in den Hintergrund und die Eigenschaft als Sühneort in den Vordergrund treten. Rhetorisch würde dies auf eine Synekdoche hindeuten, nach der anstelle des gemeinten Tempels lediglich ein charakterischer Teil, nämlich die Kaporeth genannt wäre. Davon geht auch Finlan aus, der das Wort ἱλαστήριον gleichzeitig als Synekdoche und als Metapher versteht: „Similarly, Paul’s reference to ἱλαστήριον is synekdochal. Paul is not saying that Christ is ‚a piece of Temple furniture‘; obviously it is a synekdoche for the temple and its rituals“⁸⁵¹. Im folgenden wendet er sich dann metaphortheoretischen Fragen zu.

Angesichts der übrigen Belege des hellenistischen Judentums bei Philo⁸⁵², bei denen ἱλαστήριον explizit als ‚Aufsatz‘ (ἐπίθημα) erklärt wird, erscheint eine solche Annahme für den Sinn des Wortes als solchen allerdings wenig nachvollziehbar. Diese Feststellung schließt nicht aus, dass das Wort

⁸⁴⁷ Vgl. Weiß, Alexander: Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemat? Anmerkungen zu einer neueren Deutung von hilasterion (Röm 3,25) samt einer Liste der epigraphischen Belege, in: ZNW 105, Berlin 2014, (294-302) 301f.

⁸⁴⁸ Kornfeld, Walter: Levitikus (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1983, 62f.

⁸⁴⁹ Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 76.

⁸⁵⁰ Vgl. zuletzt Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 165 mit weiteren Nachweisen zur früheren exegetischen Literatur.

⁸⁵¹ Finlan, Background (Anm. 159), 155 unter Zitation von: Byrne, Brendan: Romans (Sacra Pagina Series 6), Collegeville 1996, 127.

⁸⁵² Vgl. die zitierten Belegstellen bei: Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 257.

ἱλαστήριον in Röm 3,25 – anders als bei Philo – als rhetorische Figur der Synekdoche zu verstehen sein kann. Die Synekdoche wie die Metapher müsste sich dann allerdings für die Rezipienten und Rezipientinnen anhand erkennbarer Merkmale des Kontextes erschließen lassen. Entsprechende Hinweise auf den Jerusalemer oder einen anderen Tempel sind allerdings dem Kontext Röm 3 nicht zu entnehmen:

„Since Yom Kippur is the only occasion on which the ἱλαστήριον is associated with sacrifice, and the overt focus of that ritual is purifying, we must consider the possibility that Paul’s metaphor envisions Christ’s death as purifying the temple – but which temple? Since Paul can refer to the community of believers as a new temple (2Cor 6:16; 1Cor 3:16), this raises the possibility that the implied temple is the community. But Romans 3 gives no hint at that, nor need there be any metaphoric temple [...] A metaphorical ἱλαστήριον need not imply a metaphorical temple; Paul is talking abot the whole human race [...]“⁸⁵³.

Im Ergebnis ist daher festzuhalten, dass sich ein Verständnis als *Ort* der Sühne nicht zwingend aus den verfügbaren Belegstellen ergibt. Die ältere Literatur hat diese Auffassung auch für LXX abgelehnt⁸⁵⁴. Die durchaus mögliche rhetorische Figur der Synekdoche müsste sich aus dem Kontext Röm 3,25 erschließen lassen. Dafür enthält der Kontext keine hinreichenden Anhaltspunkte.

- Somit bestehen erhebliche Schwierigkeiten, das Wort ἱλαστήριον in Röm 3,25 überhaupt auf ein bestimmtes Objekt zu beziehen. In der exegetischen Diskussion findet sich daher teilweise der Vorschlag, auf die Annahme eines kultischen Bezuges gänzlich zu verzichten, etwa zuletzt von Stowers:

„There is nothing sacrificial about the concept of propiation or conciliation that the *hilask-* words denote, although the words had associations with the divine and cultic activity. People in everyday speech could use *hilaskomai* in reference to appeasing another’s person anger or conciliating someone (for example, Philo, *Spec. Leg.* 1.237; Plato, *Phd.* 1C, *Cat. Mi* 61)“⁸⁵⁵.

Konsequenterweise interpretiert Stowers ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι als Hinweis auf den gewaltsamen Tod Jesu, während Lancaster Patterson in ihrer Entgegnung an αἷμα als Stütze der opferkultischen Bedeutung festhält⁸⁵⁶ (dazu siehe unten).

Wie Stowers selbst feststellt, begegnet das Wort ἱλαστήριον durchaus auch in heiligen Zusammenhängen etwa bei kultischen Praktiken. Und bereits Deißmann hat darauf hingewiesen, dass im einzelnen Fall der Kontext für den jeweiligen Bezug entscheidend ist⁸⁵⁷. In Röm 3,25 ist jedoch in der Exegese so wenig als verhältnismäßig klar und unbestritten anzusehen, als dass Gott ὁ θεός als Subjekt dieses Satzes anzusehen ist und unmittelbar neben dem Wort ἱλαστήριον steht.

⁸⁵³ Finlan, Background (Anm. 159), 143f.

⁸⁵⁴ Vgl. Büchsel/Herrmann, Ἰλεως (Anm. 39), 320: „Wenn auch substantivierte Neutra vielfach den Ort bezeichnen, der der im Verbalbegriff enthaltenen Handlung dient, so bedeutet das Wort in LXX doch nicht: ‚Sühnstätte‘, sondern *Sühnaufsatz*, *Sühngerät*“.

⁸⁵⁵ Stowers, Rereading (Anm. 803), 210.

⁸⁵⁶ Vgl. Lancaster Patterson, Keeping (Anm. 20), 165.

⁸⁵⁷ Vgl. Deißmann, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ (Anm. 843), 195.

Angesichts dieses Umstandes erscheint es deutlich wahrscheinlicher, die Bedeutung dieses Wort im Sakralen und nicht im Profanen anzusiedeln⁸⁵⁸.

Bei weiteren Wörtern in diesem Vers wird teilweise ein Bezug zu Ritualen des Sühnopferkultes angenommen, wobei durchgehend unklar bleibt, ob hiermit die literarischen Beschreibungen von Sühnopfer-ritualen oder eine Ritualpraxis gemeint ist. Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Wörter oder Wortverbindungen:

- ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: Eine ganz ähnliche Formulierung findet sich in Röm 5,9, wobei dann letztere Formulierung „als vergossenes Blut“ keinen kultischen Bezug aufweisen soll⁸⁵⁹. Bei einem so vielfältig verwendeten Wort wie αἷμα benötigt die Exegese weitere Kriterien, um hier einen klaren Bezug zu bestimmten kultischen Sachverhalten oder Abläufen feststellen zu können. Für die ältere Forschung hingegen gilt noch die These von Joachim Jeremias: „Die Kreuzigung war eine unblutige Todesart; wenn Paulus vom Blut Jesu spricht, hat er also primär nicht den historischen Vollzug der Hinrichtung vor Augen, sondern das Opfer“⁸⁶⁰. Derartige Wertungen sind letztlich nur verständlich aus der viktimalen Logik heraus, die zum Verständnis des Opfers einseitig den Verlust fokussiert und dabei den Aspekt des aktiven rituellen Handelns ausblendet⁸⁶¹.
- Nicht nur aufgrund neuerer Forschung zur Kreuzigung als Hinrichtungsart⁸⁶², sondern bereits aufgrund sprachlicher Überlegungen kann diese These nicht überzeugen. Richtig ist zwar, dass bestimmte Blutapplikationsriten für den Versöhnungstag signifikant sind. Deshalb versucht etwa Finlan, eine implizierte rituelle Handlung in Röm 3,25 zu beschreiben:

„The fact that blood is split or sprinkled on the ἱλαστήριον is sufficient point of contact to enable ἱλαστήριον to be a metaphor for Christ spilling his blood. The payoff of this metaphor is that it gives Christ's death a cultic significance“⁸⁶³.

In Zusammenhang der priesterschriftlichen Traditionen in Lev 16 wird allerdings nicht die Formulierung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι sondern stets die Formulierung „Vom Blut“⁸⁶⁴ verwendet. Es wird vom Blut der geschächeteten Opfertiere genommen, um die vorgesehenen Blutapplikationsriten durchführen zu können. Die Applikation des Opferblutes im Allerheiligsten durch den Priester wird dann durch das Verbum הִשָּׁח in Lev 16,14 ausgedrückt, übersetzt in LXX mit dem Verbum ρανεῖ. Die

⁸⁵⁸ Für die Bestimmung des Sakralen im Verhältnis zum Profanen vgl. Malina, Bruce J.: Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw1454), 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, (23-57) 30-33.

⁸⁵⁹ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 105f.

⁸⁶⁰ Jeremias, Joachim: Der Opfertod Jesu Christi, in: Klappert, B.: Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, Wuppertal 1967, (171-182) 176.

⁸⁶¹ Vgl. Stegemann, Metaphorik (Anm. 14), 191-216.

⁸⁶² Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 79.

⁸⁶³ Finlan, Background (Anm. 159), 156.

⁸⁶⁴ Vgl. Lev 16,14: הִשָּׁח bzw. ἀπὸ τοῦ αἵματος; Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 108.

Unterschiede zu Röm 3,25, wo keinerlei Handlungen bezüglich des erwähnten Blutes dargestellt werden, sind deutlich. Dass Finlan gleichwohl zu seiner oben zitierten Annahme einer implizierten rituellen Handlung in Röm 3,25 gelangen kann, hängt nach seiner Ansicht mit den funktionalen Bezügen der Metapher zusammen, die bei der Exegese zu berücksichtigen sind⁸⁶⁵. Allerdings ist hierzu anzumerken, dass in der Literaturwissenschaft eine Interpretation von Metaphern im Hinblick auf die einbezogenen Wortfelder überwiegend auf Ablehnung gestoßen ist⁸⁶⁶. Weiterhin ist darauf zu verweisen, dass in Röm 3,25 keine Hinweise auf das Vorliegen der rhetorischen Figur der Typologie zu erkennen sind, also etwaige Entsprechungen zwischen dem Sterben Jesu und z.B. den in Lev 16 dargestellten alttestamentlichen Opferkultriten nicht explizit dargestellt sind (siehe oben). Dies wird bestätigt durch eine genaue Betrachtung der Ausdrucksweise in Lev 16 und Röm 3,25.

In weiteren Kontext findet sich die ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι vergleichbare Formulierung אֲדָמָה lediglich in Lev 17,11 (LXX: αἷμα αὐτοῦ) und damit außerhalb der eigentlichen Ritualbeschreibungen in einer allgemeinen Deutung des Rituals ohne Bezug auf das Blut konkreter Opfertiere. Die dazugehörige Präposition א wird in Lev 17,11 in der exegetischen Literatur lokal, instrumental oder als identifizierendes Beth essentiae verstanden⁸⁶⁷. Angesichts dieser unterschiedlichen Formulierungen wird jedenfalls deutlich, dass die Formulierung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in Röm 3,25 nicht direkt die rituelle Praxis der Sühnopfertriten am Jom Kippur evoziert. In der Literatur⁸⁶⁸ wird hingegen teilweise die Erwähnung von „Blut“ im Kontext von ἱλαστήριον als Beleg für eine Auslegung im Sinne der Kapporeth angesehen. Dies kann nicht überzeugen, weil nicht hinreichend zwischen den rituellen Vollzügen und der Deutungsebene (etwa gemäß Lev 17,11) unterschieden wird.

Weiterhin ist diese Formulierung in 2. Sam 3,27 (LXX: ἐν τῷ αἵματι Ασαηλ) belegt, wo kein Bezug auf ein opferkultisches Ritual vorliegt und auf das gewaltsam vergossene Blut abgestellt ist. Wenn schließlich angeführt wird, dass in Röm 3,25 der Tod Jesu und damit ähnlich wie in den Ritualbeschreibungen von Lev nicht der Tod des Opfertieres mit dem Wort „Blut“ Erwähnung findet⁸⁶⁹, so kann dies als Argument für eine Analogie kaum überzeugen. Eine wesentliche rituelle Handlung, die erst die Voraussetzungen für die nachfolgenden Blutapplikationsriten schafft, stellt schließlich die rituelle Schlachtung des Opfertieres (vgl. Lev 16,11 טָהַר) dar. Das Wort kann auch im profanen Zusammenhang für die Ermordung von Menschen verwendet werden (vgl. Num 11,22; 14,16; Ri 12,6 u.ö.)⁸⁷⁰. Die Betonung von Lev 17,11 als „hermeneutischer Schlüssel“ für die Exegese der priesterschriftlichen Ritualbeschreibungen und nachfolgend der paulinischen Sühnopfermetaphorik

⁸⁶⁵ Vgl. Finlan, Background (Anm. 159), 145.

⁸⁶⁶ Vgl. Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 61-75. Aus diesen Gründen ist auch der Hinweis auf H. Weinrich und die konventionalisierte Kopplung von Sinnbezirken bei: Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 355 als literaturwissenschaftlich überholt zu qualifizieren.

⁸⁶⁷ Vgl. Hartenstein, Bedeutung (Anm. 176), 133f.

⁸⁶⁸ Vgl. Gaukesbrink, Sühnetradition (Anm. 837), 231f. mit weiteren Literaturangaben.

⁸⁶⁹ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 91.106.116.

⁸⁷⁰ Vgl. Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 107f.

sollte nicht dazu führen, diesen offenkundigen Sachverhalt aus dem Blick zu verlieren. Im Ergebnis verweist der Ausdruck ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nicht zwingend auf eine Bestandteil eines antiken Opferritus sondern läßt sich wie in Röm 5,9 auch als Bezug auf den gewaltsamen Tod Jesu verstehen⁸⁷¹.

- Weiterhin wird für einen textlichen Bezug auf Lev 16 angeführt, dass es sich bei dem Verb προτίθεσθαι „in der LXX kultischer term. techn. für das öffentliche Auflegen der Schaubrote“⁸⁷² handelte. Diese Argumentation lässt außer Acht, dass bei den überlieferten Texten zum Versöhnungstag vegetabile Opfergaben als Objekte nicht vorgesehen gewesen sind⁸⁷³. Es fehlt hier also an dem passenden Objekt, um diese Vorstellung zu stützen. Zudem kann dieses Verbum in vielfachen anderen - auch profanen - Kontexten Verwendung finden⁸⁷⁴. So etwa in 2. Makk 1,15, wo es sich auf den Tempelschatz bezieht. Ein opferkultischer Hintergrund des Wortes προέθετο in Röm 3,25 ist eher als unwahrscheinlich anzunehmen.
- Schließlich ist noch das Wort „Zugang“ προσαγωγήν [...] εἰς τὴν χάριν in Röm 5,2 zu erwähnen, das teilweise gedanklich oder assoziativ im Zusammenhang des Opferkultes im Jerusalemer Tempel verstanden wird⁸⁷⁵. Für das Verbum προσάγω, das vielfach in Verbindung mit der Bezeichnung einer konkreten Art eines Opfers verwendet wird⁸⁷⁶, tritt diese Assoziation zwar zu, jedoch ist für das Substantiv προσαγωγή auch der andere Kontext des Hofzeremoniells diskutiert worden⁸⁷⁷. Zudem steht diese Assoziation, die erst in einem späteren Kapitel Erwähnung findet, bei einer vorausgesetzten linearen Lektüre in Röm 3,25 noch nicht zur Verfügung.

Viele exegetische Arbeiten argumentieren, wie gezeigt, mit einem Bezug in Röm 3,25 auf den „kultischen“ Bereich, ohne eindeutig zu definieren, was darunter verstanden werden soll. In aller Regel fehlt dann auch ein Bezug zu konkreten rituellen Handlungsprogrammen. Im Ergebnis sind daher derartige Zuordnung in ihrer Allgemeinheit schwer nachzuvollziehen und können auch keinen bestimmten Vorstellungsgelhalt identifizieren, der literarisch evoziert wird. Für die Exegese der neutestamentlichen Sühnopfermetaphorik halte ich darum derartige Zuschreibungen „zum kultischen Bereich“ für wenig hilfreich. Das Gegensatzpaar „religiös“ - „profan“ erscheint mir angemessener, weil es die Pragmatik antiker Texte einbeziehen kann.

Zudem zeichnet sich m.E. in den bisherigen Ansätzen ein methodisches Problem ab: Auf welchen Sachverhalt soll sich denn genau die Referenzierung ritueller Handlungsprogramme in den paulinischen Texten beziehen? Auf die überlieferten literarischen Texte (insbesondere Lev)? Oder auf eine anhand der

⁸⁷¹ Vgl. Wolter, VI/1 (Anm. 154), 256.

⁸⁷² Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 192.

⁸⁷³ Vgl. Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 93-100.

⁸⁷⁴ Vgl. die Übersicht bei: Maurer, Christian: Art. τίθημι, κτλ., in: ThWNT, Bd. 8, (152-170) 165f.

⁸⁷⁵ Vgl. zuletzt: Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 321.

⁸⁷⁶ Vgl. LXX Lev 3,3: καὶ προσάξουσιν ἀπὸ τῆς θυσίας.

⁸⁷⁷ Vgl. Schmidt, Karl Ludwig: Art. ἀγωγή, κτλ., in: ThWNT, Bd. 1, Stuttgart 1933, (128-134) 131f.

Texte erschließbare rituelle Praxis insbesondere am Jerusalemer Tempel? Oder beides? Oder gar auf eine andere rituelle Praxis im hellenistischen Kontext? Diese grundlegende methodische Fragestellung kann im Ergebnis nur anhand einer Klärung des metaphorischen Geschehens beantwortet werden, wie sie im Folgenden kursorisch zu leisten sein wird.

5.2.3. Metapherntheoretische Überlegungen

5.2.3.1 Zentrale Theoreme zur Metapherntheorie in der Literaturwissenschaft

Metaphern und ihre Funktionsweise werden bereits seit der klassischen antiken Rhetorik theoretisch reflektiert. Hierzu liegen die unterschiedlichsten Ansätze vor, die nicht vollständig in dem gegebenen Rahmen vorgestellt werden können. Hierzu verweise ich auf die entsprechenden Lehr- und Handbücher zur Metaphorologie und Rhetorik.

Bereits in der Aufklärung ist hierbei von Georg Christoph Lichtenberg festgestellt worden, dass Metaphern dabei nicht ausschließlich aus der Perspektive des Autors untersucht werden können: „[...] Der Schriftsteller gibt der Metapher den Leib, aber der Leser die Seele [...] [F 372]“⁸⁷⁸. Dieser Gedanke, das metaphorische Geschehen in der kommunikativen Situation zu begreifen, hat sich spätestens in der rhetorischen Theorie des 20. Jahrhunderts allgemein etabliert. Das metaphorische Geschehen findet somit an der Schnittstelle zwischen Semantik und Pragmatik statt⁸⁷⁹. Damit wurde die klassisch vorherrschende Vergleichstheorie der Metapher erweitert und überwunden.

Ganz allgemein kann Blumenberg die Metapher folgendermaßen beschreiben: „Zunächst ist sie, in einem Text gegeben, eine Störung des Zusammenhanges, der Homogenität, die das Herunterlesen des Textes ermöglicht. Die Metapher blockiert die Flüssigkeit der Rezeption des Textes“⁸⁸⁰. Der Störung in Gestalt der Metapher korreliert eine bestimmte Eigenschaft des Kontextes: „Zweifelloos nutzt die Metapher im Kontext eine Stelle schwacher Determination aus, um sich anstelle dessen zu setzen, was der im Kontext implizierten Erwartung genügen würde“⁸⁸¹.

Innerhalb der Metaphorologie sind diese Impulse auf vielfältige Weise und unter Zugrundelegung verschiedener theoretischer Konstrukte (Sprechakttheorie, Gestalttheorie, etc.) in einer ganzen Vielzahl von

⁸⁷⁸ Mautner, Franz H. (Hg.) F. Sudelbuch. Göttingen. am grünen A 1776. den 4ten April. 1776-1780, in: Sudelbücher. Fragmente. Fabeln. Verse. Zu den Texten (Georg Christoph Lichtenberg Schriften und Briefe Bd. 1), Frankfurt/Main 1981, 289. Auf dieses Zitat hat bereits aufmerksam gemacht: Wolff, Jens: Luthers Arbeit an christologischen Metaphern, in: Frey, Jörg u.a. (Hg.): Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin, New York 2003, (179-198) 181.

⁸⁷⁹ Vgl. Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 213-224.

⁸⁸⁰ Blumenberg, Hans: Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlass herausgegeben von Anselm Haverkamp, Frankfurt/Main 2007, 61.

⁸⁸¹ Blumenberg, Theorie (Anm. 880), 61.

theoretischen Ansätzen der Deutung des metaphorischen Geschehens ausformuliert worden. Drei wichtige Ansätze sollen im Folgenden kurz benannt werden:

- **Interaktionstheorie** (Richards, Black): „Es findet eine *wechselseitige* Selektion bzw. Betonung von Eigenschaften statt. Das [...] resultierende System von Attributionen, A, das auf den Hauptgegenstand P angewendet wird, ist also gegenüber dem involvierten System von Implikationen in doppelter Hinsicht selektiv“⁸⁸². In der neutestamentlichen Exegese wird, wie bereits gezeigt, dieser Deutungsansatz am häufigsten rezipiert, sofern überhaupt explizite Bezüge zur Literaturwissenschaft hergestellt werden.
- **Absurditätstheorie** (Beardsly, Ricoeur): „Metaphorische Aussagen sind, wörtlich verstanden, nicht nur *falsch*, sondern auch *absurd*. Konstatierte Absurdität aber wird weder ignoriert noch hingenommen; sie wird zum Auslöser der Interpretation“⁸⁸³.
- **Konzeptualisierungstheorie** (Nogales, Levin, Lakoff / Johnson, Blumenberg): „Metaphern sind Ausdruck dafür, daß ein Gegenstand in Begriffen eines anderen *konzeptualisiert* werden kann“⁸⁸⁴.

In der neutestamentlichen Exegese findet sich nur in wenigen Fällen⁸⁸⁵ eine explizite Auseinandersetzung und Rezeption dieser unterschiedlichen theoretischen Ansätze in der Metaphorologie. Dies ist m.E. sehr bedauerlich, weil so die Chance vergeben wird, das eigene methodische Vorgehen klarer und in den anschlussfähigen Begrifflichkeit der Literaturwissenschaft reflektieren zu können.

Die knappe Übersicht belegt auch, dass innerhalb der Literaturwissenschaft nicht eine einzige Vorstellung vom metaphorischen Geschehen existiert, die innerhalb der neutestamentlichen Exegese einfach vorausgesetzt werden könnte. Vielmehr erscheint mir eine kontextangemessene Festlegung der verwendeten Metaphertheorie und damit des methodischen Deutungsansatzes erforderlich. Nur auf diese Weise können die methodischen Vorentscheidungen der Exegese hinreichende Transparenz gewinnen. Die Literaturwissenschaft stellt hierfür ein System verschiedener Kategorien zur Verfügung, mittels der die Lebendigkeit der Metapher bzw. ihr Habitualisierungsgrad und damit die erforderliche Komplexität des theoretischen Deutungsansatzes abgeschätzt werden kann⁸⁸⁶:

- Tote Metapher: Die von der Metapher ausgehende Störung des Leseflusses (s.o.) wird als solche gar nicht mehr empfunden wie in den Beispielen „Tischbein“ oder „Augapfel“ in der deutschen Sprache.

⁸⁸² Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 40.

⁸⁸³ Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 275.

⁸⁸⁴ Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 275.

⁸⁸⁵ Vgl. etwa: Lancaster Patterson, Keeping (Anm. 20), 20-29 zur Konzeptualisierungstheorie; Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 352-355 zu Interaktions- und Konzeptualisierungstheorie.

⁸⁸⁶ Bei toten Metaphern kann die Metapher in aller Regel mit der klassischen Vergleichstheorie hinreichend beschrieben werden: vgl. Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 38.

In der hebräischen Sprache besteht hinsichtlich Etymologie und Semantik eine auffällige Nähe zwischen den Vorstellungen von kultischer Sühne und Lösegeld (gemeinsame Wurzel: כפר). Diese Nähe kann im metaphorischen Geschehen sichtbar gemacht werden: „M.E. kann auch die Funktion des Bluts am Altar wie bereits die Funktion des Ritus mit dem lebenden Bock für Asasel (Lev 16,10), am Altar metaphorisch interpretiert werden. Während in Ex 30,15-16 und Num 31,50 das Metall anstelle der *nafsot* der Israeliten an das Heiligtum gegeben wird, so ist es in Lev 17,11 das im Ritus gewonnene Opferblut, das als *kopaer* die *nafsot* der Israeliten auslöst“⁸⁸⁷.

Dieses metaphorische Geschehen in Lev 17,11 ist aber bereits bei der Übersetzung in LXX nicht mehr wahrgenommen worden, die sich des Verbums ἐξιλάσκεισθαι bedient, das derartige Konnotationen nicht mehr beinhaltet⁸⁸⁸. In gleicher Weise kann daher festgestellt werden, dass es sich bei der Übersetzung von תָּפַח in LXX mit ἱλαστήριον (Lev 16,2 und öfter) um eine Funktionsmetapher handelt⁸⁸⁹.

- Kühne Metapher: Eine Metapher, die lediglich um ein geringes von den Erfahrungen der sinnlich erfahrbaren Welt abweicht (Beispiel: schwarze Milch), und bei daher die Störung im metaphorischen Geschehen (s.o.) besonders lebhaft empfunden wird. Für das Beispiel ἱλαστήριον in Röm 3,25 könnte überlegt werden, ob die öffentliche Ausstellung von Kultgegenständen, die sich ansonsten verborgen im Allerheiligsten befinden, um eine kühne Metapher handelt. Allerdings kann die Kühnheit der Metaphorik auch an anderer Stelle festgemacht werden:

„Des Weiteren muss die Kultmetaphorik mit dem Tod eines Menschen in Zusammenhang gebracht werden, was sich von der Biblischen Tradition her nicht nahe legt. An dieser Stelle liegt deshalb die größte Kühnheit der Metapher, denn sie insinuiert, den Tod Jesu innerhalb eines kultischen Deutungsrahmens zu verstehen“⁸⁹⁰.

- Formelhafte oder liturgische Metapher: Jesus als χριστός, etwa in Röm 3,22⁸⁹¹. Eine ehemals lebendige Metaphorik ist durch wiederkehrenden Gebrauch erstarrt. In Röm 3,25 wird in der neutestamentlichen Forschungsgeschichte (siehe oben) vielfach die Verarbeitung älterer liturgischer Tradition vermutet.

Wird nun die Lebendigkeit der Metapher ἱλαστήριον in Röm 3,25 untersucht, können dabei die folgenden Gesichtspunkte von Bedeutung sein:

- Der Kontext deutet nicht auf ein bestimmtes rituelles Handlungsprogramm hin. Es fehlt die Angabe

⁸⁸⁷ Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 168.

⁸⁸⁸ Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, Bd. I/2, 5. Aufl., Leipzig 1847, 983: „einem sich geneigt machen, aussöhnen, versöhnen, begütigen“.

⁸⁸⁹ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 258f.

⁸⁹⁰ Schröter, Jens: Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphorentheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus, in: Frey, Jörg u.a. (Hg.): Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin, New York 2003, (53-73) 65.

⁸⁹¹ Vgl. Schröter, Christologie (Anm. 890), 62.

von (menschlichen) handelnden Personen (insbesondere Priester), des Ortes, des Zeitpunktes oder der verwendeten Materialien. Als Subjekt der Handlung mit Bezug auf ἱλαστήριον wird Gott vorgestellt. Aus diesem Grunde liegt eine schwache Kontextdetermination vor.

- Im Zusammenhang von Röm 3,21-26 wird ansonsten nicht auf Kultgegenstände oder Rituale des (blutigen) Opferkultes verwiesen. Paulus argumentiert im Zusammenhang der Gerechtigkeit aus Glauben. Das Wort „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) ist im Zusammenhang der priesterschriftlichen Tradition von Ritualbeschreibungen in Lev nicht belegt.
- Ein öffentlich sichtbare ἱλαστήριον widerspricht sehr deutlich den ansonsten bestimmenden Vorstellungen, da sich dieser Kultgegenstand verborgen im Allerheiligsten des Tempels befindet bzw. als sich dort befindend gedacht ist⁸⁹². Nach der literarischen Tradition besitzt nur der Hohepriester einmal im Jahr Zugang und auch dann muss die Sichtbarkeit des Kultgegenstands durch den Einsatz von Räucherwerk zumindest vermindert werden⁸⁹³. Gerade aufgrund ihrer Unsichtbarkeit konnte dieses Objekt ein Gegenstand der Vorstellung und Phantasie werden⁸⁹⁴.
- Nicht erst bei einer wörtlichen Auslegung von ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι gerät die Deutung in erhebliche Kalamitäten: „Wäre Christus mit der Kaporät verglichen worden, so würde dieser Vergleich aber dadurch schief, daß ja eben das Blut Christi an die Kaporät, die er selber wäre, gesprengt werden müßte“⁸⁹⁵. Gegenüber diesem älteren Einwand von Lohse wurde in der Forschung vielfach argumentiert, dass die logischen Anforderungen bei der vorliegenden Metaphorik nicht übertrieben hoch angesetzt werden dürften, teilweise unter Hinweis auf Hebr 9,1ff⁸⁹⁶.

Diese Einwendung berücksichtigt nicht hinreichend, dass bereits die Verknüpfung einer sterbenden Person (Christus) mit einem Kultgegenstand nahezu unüberwindliche logische Schwierigkeiten bereitet. In Hebr 9,11ff. werden hingegen typologisch priesterliches Handeln am Tempel und priesterliches Handeln Christi ausdrücklich parallelisiert⁸⁹⁷. Die Diskrepanz zu Röm 3,25 ist daher offenkundig, weil hier das priesterliche Handeln als logischer Bezug fehlt.

⁸⁹² Tatsächlich ist die Lade bei der Eroberung Jerusalems und der anschließenden Plünderung des Salomonischen Tempels untergegangen. Vgl. 2Kön 24,13; 2Kön 25,9-17; Donner, Herbert: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, 379 mit weiteren Literaturnachweisen. Die Textstelle 2Makk 2,5 mit dem legendären Versteck der Bundeslade durch Jeremia erwähnt das ἱλαστήριον nicht.

⁸⁹³ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 166f.

⁸⁹⁴ Vgl. Finlan, Background (Anm. 159), 148.

⁸⁹⁵ Lohse, Eduard: Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Christi (FRLANT 64), 2. Aufl., Göttingen 1963, 152.

⁸⁹⁶ Vgl. Kraus, Tod (Anm. 151), 153f.; Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 258. Vgl. auch Finlan, Background (Anm. 159), 156, der im Hinblick auf den entsprechenden Einwand von Morris, das Blut wäre eher am Kreuz als an Jesus selbst zu applizieren, argumentiert: „Such rigidly logical methods of interpretation would prevent us from understanding most of the metaphors that occur in world literature“.

⁸⁹⁷ Vgl. Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 191f.; Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 165f.

Um es auf den Punkt zu bringen: Das Wort ἱλαστήριον in Röm 3,25 kann sich mit gewisser Wahrscheinlichkeit, wie oben dargestellt, auf einen (fiktiven) Kultgegenstand im Jerusalemer Tempel aus purem Gold⁸⁹⁸ beziehen lassen. Wenn dieser unbelebte Gegenstand metaphorisch mit einer sterbenden Person in Verbindung gebracht wird, handelt es sich um die bereits in der Antike beschriebene Konstellation einer Übertragung von Unbelebtem auf Belebtes (ἀπὸ ἀψύχων ἐπὶ ἔμψυχα)⁸⁹⁹. Diese Form der Metaphorik wird häufig verwendet, um psychische Zustände oder Vorgänge (übertrieben) zu veranschaulichen. Deswegen wird in der klassischen Rhetorik auch eine Nähe zur Hyperbel gesehen. Als biblisches Beispiel kann auf das „steinerne Herz“ (Ez 11,19)⁹⁰⁰ verwiesen werden⁹⁰¹. Es werden keine anatomischen Fachkenntnisse für die Erkenntnis benötigt, dass eine derartige Formulierung bei wortwörtlicher Auslegung schlicht als absurd zu beurteilen ist. Die Absurditätstheorie der Metapher (siehe oben) kann diese Absurdität integrieren und positiv als Anlass zur Interpretation verständlich machen. Wie das genau funktioniert, hat die Metaphertheorie am Beispielsatz „Der Stein stirbt“ demonstriert⁹⁰².

Eine absurde Formulierung wie „steinernes Herz“ konnte und kann daher von den Rezipienten und Rezipienten als dramatische Veranschaulichung von Hartherzigkeit oder fehlender emotionaler Resonanz verstanden werden, was auch die paulinische Anspielung in 2Kor 3,3 οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις ἀλλ’ ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίαις belegt. Zum problemlosen Verständnis in heutiger Zeit trägt sicher auch der hohe Habitualisierungsgrad dieser Metapher in der englischen und deutschen Sprache bei, der sich den einschlägigen Wörterbüchern entnehmen lässt.

Die Metaphorik ἱλαστήριον in Röm 3,25 erscheint daher bei wortwörtlicher Auslegung in ähnlicher Weise absurd, weil zwischen einem Objekt des rituellen Opferkultes und einer menschlichen Person kaum irgendwelche Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Aussehens oder des Verhaltens bestehen können. Vielleicht könnte noch auf die Funktion, gemeint ist die Beseitigung von Sünden, abgestellt werden, was in der exegetischen Literatur häufiger erfolgt⁹⁰³. Aber gerade diese Deutungsoffenheit ist in pragmatischer Hinsicht von nicht zu unterschätzender Relevanz:

„Und doch: Der Hörer versteht noch die schwierigste Metapher als Herausforderung. Mit oder ohne Zustimmung des Autors betrachtet er die Heterogenität der Klassengenossen als äußere Tarnung

⁸⁹⁸ In LXX können zwei andere Kultgegenstände ebenfalls als ἱλαστήριον bezeichnet werden: wahrscheinlich der Absatz bzw. die Einfassung eines Brandopferalters הַפֶּתִיחַ in Ez 43, 13-27 LXX und der Gegenstand הַכֶּפֶּתֶר im Heiligtum zu Bethel Am 9,1 LXX; vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 165.

⁸⁹⁹ Vgl. Lausberg, Handbuch (Anm. 828), 287f.

⁹⁰⁰ Vgl. Ez 11,19: לֵב הָאֲבָדִים ; LXX: τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην.

⁹⁰¹ Das von Stowers, Rereading (Anm. 803), 211 angeführte Beispiel „Bob is a real tiger.“ erscheint aus der Sicht der antiken Rhetorik daher für 1Kor 5,7 sachgemäß, allerdings für Röm 3,25 nicht ganz zutreffend.

⁹⁰² Vgl. Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 177-181.

⁹⁰³ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 259.

einer geheimen Verwandtschaft. In den scheinbar aussichtslosesten Fällen sucht er nach einer Rechtfertigung der vollzogenen Klassenbildung. Oft mit ansehnlichem Ergebnis“⁹⁰⁴.

- Wie bereits oben dargestellt, ist das Wort ἱλαστήριον in der griechischen Literatur relativ selten belegt. In diesen wenigen Belegen zeigt sich vorpaulinisch mit wenigen Ausnahmen wie etwa 4Makk 17,21f. durchgängig ein wörtliches Verständnis, d.h. mit dem Wort ἱλαστήριον sind tatsächliche Kultgegenstände bezeichnet. Dies bedeutet methodisch: Die Rezipientinnen und Rezipienten werden das metaphorische Geschehen als sehr lebendig wahrgenommen haben. Ja, es sind auch Anhaltspunkte dafür gegeben, dass die Metapher als kühn verstanden worden ist. Die beschriebene öffentliche Wahrnehmbarkeit des ἱλαστήριον in Röm 3,25 steht im direkten Gegensatz zur Verborgenheit des ἱλαστήριον im Allerheiligsten des Tempels (s.o.).
- Im Hinblick auf die Lebendigkeit des metaphorischen Geschehens und die bereits angedeuteten logischen Schwierigkeiten bei ihrem Verständnis soll hier daher der Versuch unternommen werden, das metaphorische Geschehen in Röm 3,25 unter Zugrundelegung der Absurditätstheorie der Metapher (s.o.) zu verstehen.

These: Die Metaphorik in Röm 3,25 wurde und wird als lebendig empfunden. Die Störung durch das metaphorische Geschehen aktiviert die Rezeption mittels des durch sie eröffneten Projektionsraums.

5.2.3.2 Methodische Erwägungen zur Metaphorik in der neutestamentlichen Exegese

a) Metaphorik im Sinne von Spiritualisierung

Wiewohl die literaturwissenschaftlichen Überlegungen zur Trope der Metapher bereits seit der klassischen Antike andauern, lässt sich erst in den letzten Jahrzehnten eine Rezeption in Rahmen der Exegese der paulinischen Sühnopfermetaphorik feststellen. Bahnbrechend wirkten die Überlegungen des Systematikers I.U. Dalferth. Er hat seine Überlegungen aufgrund einer ideengeschichtlichen Annahme einer zunehmenden Spiritualisierung opferkultischer Praktiken entwickelt:

„For spiritualization, I should like to suggest, is a process of symbolization by which things, events or actions (or description of things, events and actions) become used as interpretative symbols, that is, by which the meaning which things, events or actions have acquired in one context is used to discover, to elucidate, to articulate or to represent the meaning of things in some other context“⁹⁰⁵.

Im Rahmen der Spiritualisierung opferkultischer Praktiken wird es also möglich, die Bedeutungen des Opferkultes auch anderen Sachverhalten zuzuschreiben, die nicht mit der Praktik des Opferkultes in Verbindung stünden. Somit diene die sakrifizielle Sprache als Interpretament von Sachverhalten aus

⁹⁰⁴ Coenen, Hans Georg: Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede, Berlin, New York 2002, 91f.

⁹⁰⁵ Dalferth, I. U: Christ died for us: reflections on the sacrificial language of salvation, in: Sykes, S. W. (Hg.): Sacrifice and Redemption (Durham Essays in Theology), Cambridge 1991, (299-325) 307.

anderen Kontexten. Dieser Deutungsansatz ist somit nicht im literaturwissenschaftlichen Kontext entwickelt sondern eher in einem geistesgeschichtlichen. Zudem nehmen seine Überlegungen vom modernen Konstrukt der „Bedeutung“ ihren Ausgang, das religionswissenschaftlich im Hinblick auf die rituelle Praktik zunehmende Kritik erfahren hat⁹⁰⁶.

In jüngster Zeit hat Finlan den Begriff der Spiritualisierung erneut aufgegriffen und die verschiedenen möglichen Konzepte aufgezeigt. Das Ziel dieses Unternehmens besteht darin, den metaphorischen Zugang zu Institutionen und Praktiken des Opferkultes als ein Stadium einer kontinuierlichen Entwicklung hin zu einer stärkeren Spiritualisierung verständlich zu machen:

„Indeed, there are significant differences between substitution, moralizing, interiorization, metaphor, rejectionism, and making-spiritual. There is also good reason to see a connection between them – [...] – and this is that each level causes or registers a change in sacrificial practice or ideology. Levels Two and Four need not *intend* any change in the cult, but both do *rethink* cult by reinterpreting the cult’s rationale, and Level Four describes a non-cultic reality accomplishing a cultic result“⁹⁰⁷.

Dieses Schema ist allerdings in der weiteren neutestamentlichen Diskussion auf Kritik gestoßen im Hinblick auf eine mögliche zu starke Vereinfachung und die mangelnde Berücksichtigung des literarischen und situativen Kontextes.⁹⁰⁸

b) Rezeption der modernen Metaphertheorie

Als bahnbrechend lässt sich der Beitrag von W. Stegemann aus dem Jahr 2000 verstehen, der als erster die paulinische Sühnopfermetaphorik explizit unter metaphortheoretischer Hinsicht gewürdigt, die Problematik des modernen Vorverständnisses aufgearbeitet und unterschiedliche Varianten einer neutestamentlichen Opferkultmetaphorik aufgezeigt hat (siehe oben im forschungsgeschichtlichen Teil).

c) Traditionsgeschichtliche Näherbestimmung der Metaphertheorie

In jüngster Zeit hat Chr. Eberhart mit seiner Habilitationsschrift eine umfassende Exegese der einschlägigen paulinischen Belegstellen für Sühnopfermetaphorik vorgelegt, in der im Eingangskapitel die methodischen Ergebnisse der Metaphorologie in Form der Interaktionstheorie explizit rezipiert werden, wiewohl auch Vertreter und Vertreterinnen anderer Auffassungen der Metapher referenziert werden (z. B. Ricoeur). Eberhart sieht sich allerdings veranlasst, die Interaktionstheorie durch eine traditionsge-schichtliche Methode zu ergänzen, die in der Literaturwissenschaft unbekannt ist.

„Die vorhergehende Diskussion über Funktion und Bedeutung von Metaphern hat gezeigt, wie wichtig möglichst umfassende Kenntnisse des bildspendenden Bereichs sind. Ohne diese Kenntnisse ist es unmöglich, eine Metapher eo ipso zu erkennen, da die Konterdeterminierung durch den Kontext - also die Tatsache, dass das metaphorisch verwendete Wort oder Sprachsystem in unüblicher Weise

⁹⁰⁶ Vgl. Bräunlein, Aktualität (Anm. 805), 153.162; Bowie, Fiona: The Anthropology of Religion. An Introduction, 2. Auflage, Malden, Oxford, Victoria 2006, 142.

⁹⁰⁷ Finlan, Background (Anm. 159), 63.

⁹⁰⁸ Vgl. die Diskussion bei: Lancaster Patterson, Keeping (Anm. 20), 78f. mit weiteren Literaturnachweisen.

gebraucht wird - sonst unbemerkt bliebe“⁹⁰⁹.

Wenn im Folgenden dann noch der Bereich der rituellen Praktik an Archäologie und historische Forschung verwiesen wird, zeigt sich ein Missverständnis der Interaktionstheorie als bloße Referenzierung oder Zitation literarisch überlieferter Vorstellungen⁹¹⁰.

Demgegenüber wird nach der Interaktionstheorie eine Anforderung umfassender Kenntnisse oder gar der theologischen Tradition nicht anzunehmen sein:

„Gemeinplatzartige oder stereotype Kenntnisse über den von einem metaphorisch gebrauchten Ausdruck bezeichneten Gegenstand, die sind es, auf die Black zufolge zurückgegriffen werden muss, wenn die entsprechende metaphorische Aussage verstanden werden soll“⁹¹¹.

Hinzukommt der bereits oben zitierte Aspekt eines reziproken Einflusses bei beiden Komponenten (Tenor und Vehikel) mit beiderseitigen Bedeutungsveränderungen, die den anderen wesentlichen Zug der Interaktionstheorie darstellt⁹¹². Diese beiden Charakteristika widersprechen einer ungebrochenen Aufnahme literarisch tradiertter Vorstellungskomplexe im metaphorischen Geschehen. Mittels der Durchführung einer traditionsgeschichtlichen Methodik in der Exegese wird die behauptete Rezeption literaturwissenschaftlicher Ergebnisse der Metaphorologie daher konterkariert, weil in der Einzelexegese diese Ergebnisse nicht mehr fruchtbar gemacht werden können. An die Stelle der Analyse des jeweiligen metaphorischen Geschehens tritt eine Analyse der möglichen literarischen Traditionen, zu denen im Rahmen des Textvergleichs textliche Bezüge hergestellt werden können. Fraglich wird infolgedessen auch, wie der Horizont der Rezipienten und Rezipientinnen, der für das Verständnis des metaphorischen Geschehens unerlässlich ist, bei einer Schwerpunktsetzung auf eine traditionsgeschichtliche Methodik integriert werden kann.

Aus den genannten Gründen kann die vorgestellte traditionsgeschichtliche Methodik nicht überzeugen. Sie ist m.E. einzig berechtigt im Anliegen, historisch zu arbeiten, d.h. insbesondere nicht unser modernes, viktimales geprägtes Vorverständnis in die antiken Texte eintragen. Die konkreten Schwerpunktsetzungen dieser Methodik führen jedoch zu einer einseitigen Bevorzugung möglicher Textbezüge. Die Dynamik, Komplexität und Innovationskraft des metaphorischen Geschehens geraten so tendenziell aus dem Blickfeld. So gelingt es mit diesem Ansatz auch lediglich, die fehlende Kontextdetermination der rituellen Begrifflichkeit negativ als Abbreiatur⁹¹³ in den Blick zu nehmen. Die Deutungs Offenheit dieser Trope, die Adressaten emotional bei der Lektüre einzubeziehen vermag, kann daher bei einer traditionsgeschichtlichen Einengung nicht dem literaturwissenschaftlichen Ansatz entsprechend gewürdigt werden.

Gegenüber einer traditionsgeschichtlichen Einengung in der Exegese ist weiterhin auf die lebendige,

⁹⁰⁹ Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 20.

⁹¹⁰ Und mit der Verifikation textlicher Bezüge beschäftigt sich Eberhart darum im Folgenden auch ausführlich: vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 20f.

⁹¹¹ Rolf, Metaphertheorien (Anm. 12), 45.

⁹¹² Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 16.

⁹¹³ Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 168.

sich fortentwickelnde jüdische rituelle Praktik des Sühnopfers hinzuweisen:

- Der Bock für Asasel (Lev 16,8.26) stellt aller Wahrscheinlichkeit eine sehr frühe metaphorische Weiterbildung des blutigen Sühnopferrituals am Versöhnungstag dar⁹¹⁴.
- Unter dem Stichwort כפרה lässt sich ab dem 9. Jahrhundert eine intensive binnenjüdische Diskussion zu einem blutigen, bzw. später auch unblutigen Sühnopferritual nachweisen, die den Verlust des Jerusalemer Tempels voraussetzt⁹¹⁵. Diese metaphorische Weiterentwicklung erfolgt offensichtlich unter funktionalen Gesichtspunkten⁹¹⁶.

5.2.4 Leistungsfähigkeit der Ritualmetaphorik in Röm 3,25

Der Stand der neutestamentlichen Forschung zu Röm 3,25 und damit zu einer zentralen Stelle des Römerbriefes könnte vielleicht zusammenfassend wahlweise als unbefriedigend oder frustrierend beschrieben werden: In der mittlerweile altehrwürdigen und intensiven wissenschaftlichen Diskussion liegen eine große Menge an sowohl inhaltlich als methodisch disparaten Entwürfen vor. Sämtliche denkbaren Parallelstellen sind hinreichend und mehrfach untersucht worden, ohne dass ein Durchbruch oder ein Konsens hätte erreicht werden können. Ja, mittlerweile lassen sich in der Diskussion Anzeichen einer allgemeinen Erschöpfung bzw. Resignation erkennen. Fehlende definitorische Logik in Röm 3,25 und die damit einhergehende Komplexität werden allgemein beklagt:

„Eine solche gedankliche Brücke [scil. der Selbsthingabe wie in Hebr 9,11f.] fehlt in 3,25“⁹¹⁷. „Dieses traditionelle kultische Bild ist aufgrund seiner knappen Ausdrucksweise [...] jedoch grundsätzlich auch offen für alternative Deutungen unter den zeitgenössischen Rezipientinnen und Rezipienten in Rom“⁹¹⁸. „Admittedly, the questions of Pauline double entendre and the dynamics of audience reception do complicate exegesis, but we need to allow complexity where it exists“⁹¹⁹. „Just where we stand today with respect to the interpretation of ἱλαστήριον in Rom 3:25a remains somewhat confusing and a bit difficult to spell out with precision“⁹²⁰.

Angesichts der fehlenden logischen Brücken und Leerstellen ist m.E. ein Fortschritt auf dem eingeschlagenen Weg der Exegese, der sich nahezu ausschließlich mit Vorstellungsgehalten beschäftigt, kaum zu erwarten. Vielleicht könnte es sich als nützlich erweisen, die in Röm 3,24f. gewählte rhetorische Ausgestaltung nicht nur defizitär im Hinblick auf ihre mangelnde definitorische Klarheit zu deuten. Ich

⁹¹⁴ Vgl. Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 112f.

⁹¹⁵ Skolnik, Fred und Berenbaum, Michael (Hg.) Art. Kapparot, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 11, 2. Aufl., Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Waterville, London, Jerusalem 2007, Sp. 781f.

⁹¹⁶ Vgl. Iser, Akt (Anm. 11), 277: „Denn in der Regel ist die Darstellung von Tatbeständen in fiktionalen Texten im Blick auf ihre Funktion interessant [...]“.

⁹¹⁷ Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 150.

⁹¹⁸ Eberhart, Kultmetaphorik (Anm. 15), 168.

⁹¹⁹ Finlan, Background (Anm. 159), 143.

⁹²⁰ Longecker, Epistle (Anm. 561), 429.

möchte daher versuchen, einige Hinweise zur Leistungsfähigkeit gerade dieser Ausgestaltungsform im Folgenden zusammenzutragen.

- Bereits aus der rhetorischen Figur der Metapher ergibt sich eine besonders intensive Ansprache der Rezipientinnen und Rezipienten, die motiviert werden, ihre eigenen Kenntnisse und Erfahrungen in den Prozess der Lektüre einzubringen, um Verstehen so erst zu ermöglichen. Schon gemäß der antiken Rhetorik stellt die Metapher somit höhere Anforderungen an die Aufnahmefähigkeit als die *similitudo*⁹²¹. Im Anschluss an Röm 3,20 wird ihnen durch diese rhetorische Figur eine aktive Rolle zugetraut beim Verstehen, der Wendepunkt in dem von Paulus in Röm 1,18-3,31 ausgestalteten sozialen Drama wird somit auch in rhetorischer Hinsicht verwirklicht. Paulus traut den Rezipientinnen und Rezipienten seines Briefes das richtige Verständnis zu (vgl. Röm 15,21 als Zitat LXX Jes 52,15). Der Kontrast zum „unverständigen Herz“ ἔσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία in Röm 1,21, das in Anlehnung an alttestamentliche Anthropologie metaphorisch zur richtigen Deutung unfähig vorgestellt wird⁹²², erscheint daher deutlich.
- Nach den wenigen grundsätzlich belastbaren Sachverhalten handelt es sich mit gewisser Wahrscheinlichkeit bei der Formulierung von Röm 3,25 um Ritualmetaphorik aus dem Bereich eines Opferrituals im weitesten Sinn, sei es die Blutapplikation nach Lev 16, sei es das Ritual der Weihegeschenke. Diese Ritualmetaphorik wird aktuell teilweise unter funktionalen Gesichtspunkten ausgelegt im Hinblick auf die Beseitigung von Sünden⁹²³, was auch vor dem Hintergrund der Rezeptionsästhetik nicht als unwahrscheinlich einzuschätzen ist⁹²⁴.

Der vorherige Absatz enthält allerdings einen Hinweis auf eine Eigenschaft von Ritualen, die in den vorliegenden Ansätzen noch deutlicher herausgearbeitet werden könnte. Gegenüber einer metaphorischen Katachrese aus dem Bereich des Familienlebens⁹²⁵ wie „Gott Vater“ τὸν θεὸν καὶ πατέρα in Röm 15,6 zeigt sich nicht nur die Komplexität der Ritualmetaphorik, die kultische Rituale und Erlösungsvorstellung aufeinander bezieht⁹²⁶. Im Hinblick auf dieses Beispiel weist die Opfer- oder Sühnekultmetaphorik auch einen deutlich anderen Akzent mit ihrer Ereignishaftigkeit⁹²⁷ auf. Dies lässt schon die bekannte Episode vom letzten Opfer Caesars erkennen:

„In den Iden des März des Jahres 44 v. Chr., gegen 11 Uhr, begab sich C. Iulius Caesar zu einer Sitzung des Senates. Bevor er den Tagungsort, die Curia des Pompeius, betrat, wurden Opfer dargebracht, und zwar mehrere, denn, so berichtet Sueton, Caesar ‚konnte die Annahme (seines Opfers)

⁹²¹ Vgl. Lausberg, Handbuch (Anm. 828), 286.

⁹²² Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 143.

⁹²³ Vgl. Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 151 Anm. 45; Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 258f.

⁹²⁴ Vgl. Iser, Akt (Anm. 11), 277.

⁹²⁵ Vgl. Lausberg, Handbuch (Anm. 828), 290, der eine Katachrese im Hinblick auf die Seinserkenntnis mit den vorhandenen unmittelbaren Erfahrungen des Familien- oder Arbeitslebens annimmt.

⁹²⁶ Lancaster Patterson, Keeping (Anm. 20), 25.

⁹²⁷ Vgl. Fischer-Lichte, Performativität (Anm. 29), 67f.

nicht erlangen‘. Er brach schließlich den Versuch ab und ging in die Curia, ‚ohne sich um die religio zu kümmern‘“⁹²⁸.

Der weitere Fortgang der Geschichte kann als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Aber auch ohne diese Kenntnis der Geschichte wäre offenkundig, dass mit dem Misslingen des Opfers der Lauf der Dinge eine entscheidende negative Wendung genommen hat. Gegenüber einer vorrangig an Vorstellungen orientierten Exegese von Röm 3,25 wäre daher hervorzuheben, dass Sühnerituale misslingen oder gelingen können und ihnen ganz wesentlich eine Ereignishaftigkeit oder Performativität eignet.

Wie von Burkert und Girard herausgearbeitet, steht mit dem Opferritual eine unumkehrbare Transformation des sozialen Beziehungsgeflechts auf dem Spiel (siehe oben). Dies ist insbesondere beim Sühnopfer anzunehmen, bei dem eine Störung in den sozialen Beziehungen bearbeitet werden soll. Entscheidende Voraussetzung dafür ist allerdings in jedem Fall, dass die im Ritual vorgegebene Handlungssequenz erfolgreich abgeschlossen werden kann.

Eine Ritualmetaphorik wie in Röm 3,25 eignet sich also hervorragend, um den entscheidenden Wendepunkt in dem sozialen Drama der menschlichen Geschichte akzentuiert herauszuarbeiten. Durch das nunmehr von Gott selbst initiierte Sühneritual sind der Bruch und die Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit überwunden. Gleichzeitig gelingt es Paulus durch die Ritualmetaphorik, die disparaten Erfahrungen der Rezipientinnen und Rezipienten seines Briefes mit Sühneritualen einzubinden und es so in der gemeinsamen Lektüre zu engagieren.

Wie von Finlan und anderen (siehe oben) bereits festgestellt⁹²⁹, kann die Ritualmetaphorik erfolgreich auf unterschiedliche Weise verstanden werden: sowohl als Weihegeschenk als auch im Sinne der Blutapplikationsriten nach Lev 16. Und vielleicht könnte genau darin die Pointe der Ritualmetaphorik in Röm 3,25 bestehen, dass sie die universale Gemeinsamkeit in der Lektüre (Röm 3,29⁹³⁰) nicht lediglich behauptet sondern durch eine deutungsoffene Ritualmetaphorik überhaupt erst ermöglicht und heraufführt. Lancaster Patterson kommt vor dem Hintergrund der Konzeptualisierungstheorie der Metapher zu einem ähnlichen Ergebnis:

„As I have shown repeatedly, metaphors have the ability to function as a vehicle of thought, to propel the mind to concepts previously unthinkable. [...] According to Paul, even God uses metaphor to provoke human transformation“⁹³¹.

Der anthropologische Pessimismus des Paulus als (negative) Begründung des Universalismus⁹³² erhält so seine positive Entsprechung in der Soteriologie. Eines solches Verständnis knüpft im Sinne

⁹²⁸ Cancik-Lindemaier, Tun (Anm. 721), 58.

⁹²⁹ Vgl. Finlan, Background (Anm. 159), 142f. und zusätzlich: Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 152 Anm. 46.

⁹³⁰ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 272: „Dass Paulus hier das Gott-Sein Gottes ins Spiel bringt und von ihm aus die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden aufhebt, ist die konsequente Fortsetzung seiner Rede von der Rechtfertigung des ‚Menschen‘ (V. 28)“.

⁹³¹ Lancaster Patterson, Keeping (Anm. 20), 168.

⁹³² Vgl. Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 455-458.

der Interaktionstheorie der Metapher an Allgemeinplätze (siehe oben) zur Sühne bzw. zum Sühnopfer an. Und damit weniger an die verschriftlichte Opfer*theologie*, als vielmehr die Erlebnisse und Erfahrungen der frühen Kaiserzeit mit gelebter Praxis von Sühneritualen, soweit sie sich kulturanthropologisch erschließen lassen. Dabei geht es um solche Erfahrungen, die etwa Aischylos zur Sprache bringt: „Bald aber kommt aus den Opfern, die du aufscheinen lässt, Hoffnung und wehrt uner-sättliche Sorge ab“⁹³³.

Als Autor gestaltet Paulus die Botschaft seines Evangeliums inhaltlich aus und trifft dabei in rhetorischer Hinsicht Entscheidungen, ob und auf welche Weise er seine Rezipientinnen und Rezipienten mit ihren Erfahrungen und Kenntnissen einbezieht. Diese Entscheidungen können für die Exegese wichtige Anhaltspunkte darstellen.

Abschließend möchte ich noch auf die Einleitung und die darin zitierte Feststellung Luthers in seiner Römerbriefvorlesung zurückkommen, der Text Röm 3,24f. sei „dunkel“⁹³⁴. Damit steht literaturwissenschaftlich die Frage in Zusammenhang, ob hier gar eine sogenannte absolute Metapher vorliegt.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass allein wegen der Vielzahl der in Röm 3,24f. verwendeten Metaphern die Formulierungen des Paulus den Empfehlungen der klassischen Rhetorik offenkundig zuwiderlaufen⁹³⁵. Die intensiven Anstrengungen der Exegese, überhaupt den Wortlaut in Röm 3,25 zu erhe-len, belegen, dass die Ritualmetaphorik die Deutlichkeit oder *perspicuitas* als Ziel der klassischen Rhetorik nicht mustergültig erreicht⁹³⁶. Der Habitualisierungsgrad der Metapher ist, wie oben gezeigt, als sehr gering einzuschätzen⁹³⁷. Aus der Sicht der klassischen Rhetorik hat Luther die Ritualmetaphorik in Röm 3,24f. somit zu Recht als „dunkel“ bezeichnet. Ist sie deswegen aber auch ‚absolut‘?

In der klassischen Rhetorik wird eine Metapher anhand des Verhältnisses zwischen Vergleichsbereich und thematischen Bereich bestimmt: „Bei einer *absoluten* M. [scil. Metapher] wie ‚Der Löwe stürzt sich auf ihn‘ ist dieses Thema [scil. der Held Achill] nicht explizit genannt, also *in absentia*“⁹³⁸. Bezüglich Röm 3,25 und seiner Ritualmetaphorik besteht in der neutestamentlichen Exegese grundsätzlich Konsens, dass hier der Tod Jesu am Kreuz und seine Heilsbedeutung thematisiert werden⁹³⁹. Aber auch Gottes Heilshandeln kann als Thema angegeben werden⁹⁴⁰.

⁹³³ Zu den Quellenangaben siehe oben Anm. 786.

⁹³⁴ Textnachweis in der Einleitung.

⁹³⁵ Zur positiven Wertung einer Verknüpfung von Metaphern vgl. hingegen: Finlan, Background (Anm. 159), 211-213; Lancaster Patterson, Keeping (Anm. 20), 25f.160; Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 359f.

⁹³⁶ Vgl. Lausberg, Handbuch (Anm. 828), 291.

⁹³⁷ Die bei Zimmermann, ‚Deuten‘ (Anm. 264), 355 enthaltenen Grundsätze einer Verhältnisbestimmung von Tradition und Innovation im metaphorischen Geschehen können daher bei der Exegese von Röm 3,24f. nur sehr eingeschränkt berücksichtigt werden.

⁹³⁸ Eggs, Metapher (Anm. 13), 1106.

⁹³⁹ Vgl. Longenecker, Epistle (Anm. 561), 426; Wilckens, EKK VI/1 (Anm. 3), 193.

⁹⁴⁰ Vgl. Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 255.

Bereits ein flüchtiger Blick in den griechischen Text von Röm 3,25 lässt erkennen, dass auf das Sterben Jesu mittels der Formulierung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι allenfalls angespielt ist. Der Tod und das Kreuz werden an dieser Stelle nicht explizit erwähnt. Ein Hinweis auf die „Heilsbedeutung“ findet sich mit dem Wort σωτηρίαν in Röm 1,16, aber nicht in Röm 3,25. Dass es in Röm 3,25 um Heilshandeln oder Heilsbedeutung gehen soll, müssen also die Rezipientinnen und Rezipienten als thematischen Bezug selber zur Verfügung stellen. Damit lassen sich also gewisse Anhaltspunkte dafür benennen, dass die in Röm 3,25 vorliegende Ritualmetaphorik nach der klassischen Rhetorik auch absolut genannt werden könnte.

Im Kontext der modernen Literaturwissenschaft hat der Philosoph Hans Blumenberg das Konzept einer absoluten Metapher beschrieben und damit das Verständnis der dunklen Metapher in erkenntnistheoretischer Hinsicht vertieft. Folgende wesentliche Charakteristika besitzt nach Blumenberg die absolute Metapher:

- Absolute Metaphern stehen im Zusammenhang einer extrem schwachen Determination durch den Kontext: „Ein Satz also, der mit dem Subjekt ‚Das Sein‘ beginnt, läßt nicht nur mit Sicherheit Metaphern erwarten, sondern auch solche, deren *Kontextresistenz unüberwindbar* erscheint. Solche Metaphern nennen wir *absolute Metaphern*“⁹⁴¹.
- Absolute Metaphern initiieren Vorstellungen: „Diese Inkongruenz [von Sprache und Begriff] gestattet erst recht, die Funktion der Metapher einzuschätzen, weil diese, als Prädikat eines unbestimmten Subjekts auftretend, in die Funktion des Subjekts ‚hineinwachsen‘ kann. Das gilt für die Geschichte solcher Begriffe wie Kosmos, Universum, Welt, Wahrheit usw.“⁹⁴².
- Absolute Metaphern sind intellektuell nicht mehr auflösbar: „Plötzlich nimmt man wahr, wieviel aussagegehaltiger die Metapher ist als der Versuch, sich fachsprachlicher Ausdrücke der Physik zu bedienen“⁹⁴³.
- Absolute Metaphern strukturieren wissenschaftliche und philosophische Prozesse: „Es war für die europäische Entwicklung von entscheidender Bedeutung, daß die Griechen an die Stelle des Welt-Subjekts ein Attribut aufrücken ließen, welches ihr ganzes Weltvertrauen enthielt und sich in dem Wort ‚Kosmos‘ ausdrückte“⁹⁴⁴.

Beim Konzept der absoluten Metapher von Blumenberg handelt es sich offenkundig um ein modernes Konstrukt. M.E. deutet die bereits oben dargestellte schwache Kontextdetermination in Röm 3,25 in diese Richtung. Zudem hat die Sühnemetaphorik im Laufe der Rezeptionsgeschichte, angefangen mit dem Hebräerbrief, eine enorme Wirkung entfaltet und die alternativen metaphorischen Ausgestaltungen teilweise auch marginalisiert, wie bereits in der Forschungsgeschichte aufgezeigt. Allerdings hat das Wort ἱλαστήριον oder die Sühnopfermetaphorik nirgends im Corpus Paulinum eine solche Prominenz gewonnen, dass hier eine göttliche Prädikation angenommen werden könnte, die das theologische oder

⁹⁴¹ Blumenberg, Theorie (Anm. 880), 65.

⁹⁴² Blumenberg, Theorie (Anm. 880), 65.

⁹⁴³ Blumenberg, Theorie (Anm. 880), 73.

⁹⁴⁴ Blumenberg, Theorie (Anm. 880), 68.

philosophische Denken des Apostels strukturieren würde.

Auch hier zeigen sich gewisse Anhaltspunkte für das Vorliegen einer absoluten Metapher, eine zweifelsfreie Zuordnung zu diesem Typus erscheint allerdings nicht möglich. Damit handelt es sich um eine dunkle Metaphorik, die allerdings exegetischen Bemühungen gegenüber durchaus noch zugänglich erscheint.

5.2.5 Die Ritualmetaphorik im Kontext des sozialen Dramas

Wie bereits oben dargestellt, stellt das Konzept des sozialen Dramas nach Turner ein Modell sozialer Prozesse zur Verfügung, in dem sowohl Opferrituale in funktionaler Hinsicht als auch ihre Transformationen in kulturellen Spiegelungen gedeutet werden können. Dieses Modell bietet sich daher an, die in der Sühnopfermetaphorik Röm 3,25 auftretende Leerstelle in funktionaler Hinsicht zu füllen, zumal modernen Rezipienten in aller Regel eigene Erfahrungen aus der Teilnahme an blutigen Opfern fehlen dürften.

In Aufnahme der kritischen Einwände von Clifford Geertz (s.o.), bleibt dabei zu berücksichtigen, dass das Konzept des sozialen Dramas als Modell keine exegetischen Fragen beantworten kann. Vielmehr besteht die Leistungsfähigkeit dieses Modells darin, Besonderheiten und Anomalien deutlicher hervortreten zu lassen. Anhand des Modells des sozialen Dramas lassen sich die folgenden Besonderheiten der Sühnopfermetaphorik von Röm 3,25 erkennen:

- Der soziale Prozess zielt auf eine nach dem Wortlaut ethnisch inhomogene Gruppe von Juden und den Völkern. Nach dem Modell des sozialen Dramas funktioniert das Ritual im Sinne einer Stärkung der Kohärenz einer einzigen Gruppe⁹⁴⁵, indem die kulturinterne Spaltung nach partikularen Interessen überwunden wird:

„This ritual, although it operates in a contingent and fitful manner in particular situations, and lacks great national, seasonal or regular performances, still contrives to stimulate in its members sentiments of tribal unity, of a general belonging together, which transcend the irreparable divisions and conflicts of interests in the secular social structure“⁹⁴⁶.

In Röm 3,25 wird hingegen mit der Opferkultmetaphorik eine Dynamik beschrieben, die Kohärenz über unterschiedliche soziale Wertefüge hinaus erzeugen kann und damit nicht nur partikulare Interessen von Gruppen sondern sogar ethnische Gegensätze transzendiert. Diese Dynamik lässt sich ohne Mühe theologisch mit der paulinischen Tauftheologie (Gal 3,28) in Verbindung bringen.

- Nach dem Modell des sozialen Dramas werden die juridischen oder in diesem Fall sakrifiziellen Restitutionshandlungen durch besonders herausgehobene Mitglieder der jeweiligen Gruppe initiiert oder durchgeführt, die so genannten Star-Member (Könige, Priester, etc.). Hier hingegen wird die Restitutionshandlung von Gott als übernatürlichem Wesen durchgeführt. Dies bleibt auch gegenüber einer Mehrheit der neutestamentlichen Exegese in Anlehnung an Lev 17,11 zu artikulieren:

⁹⁴⁵ Vgl. dazu: Bachmann-Medick, Cultural Turns (Anm. 814), 120.

⁹⁴⁶ Turner, Schism (Anm. 804), 302.

Nach Lev 17,11 ermöglicht Gott zwar grundsätzlich in der Schöpfung das Sühnopfer, als Subjekt im Mittelpunkt des vollzogenen Sühnopfers steht allerdings der Priester und damit eine Figur innerhalb der sozialen Hierarchie.

- Bruch und Eskalation bilden in Röm 1,18-3,31 nicht lediglich eine Episode ab, sondern umfassen die gesamte Geschichte des Kosmos.

5.2.6 Resümee zur Exegese von Röm 3,25

Die „Logik“ bzw. „Mechanik“ der Restitution in Röm 3,25 bleibt offen, weil die Ritualmetaphorik in erster Linie auf das Ereignis der erreichten Sühne und die damit verbundenen Erfahrungen abzielt. Und an die vorhandenen unterschiedlichen Erfahrungen kann Paulus bei den historischen Rezipientinnen und Rezipienten des Römerbriefes anknüpfen. Bei der anthropologischen Fragestellung nach Bedeutung oder Funktionsweise von Opferritualen handelt es sich hingegen um eine moderne Fragestellung. Es kann daher nicht erwartet werden, dass die paulinische Sühnopfermetaphorik in irgendeiner Weise Hinweise zur Beantwortung derartiger Fragestellungen gibt.

Die Metapher als Störung des Leseflusses in Röm 3,25 fordert zum Nachdenken aufgrund eigener Vorerfahrungen auf und bindet so die Phantasie und Emotionalität der Rezipientinnen und Rezipienten ein. In der Metaphorik des Sühnopfers kann sich Paulus auf die in derartigen Festen bereits vorhandenen unterschiedlichen Erfahrungen der Transgression beziehen⁹⁴⁷ und aktualisiert diese im Hinblick auf seine Weltansicht, die durch eine Feindschaft von Gott und Menschheit sowie zahlreichen Gewalttätigkeiten der Menschen untereinander gekennzeichnet ist (Röm 1,18-3,20). Die Transgression als wesentliches Funktionsmerkmal von Opferritualen⁹⁴⁸ erscheint nach dem derzeitigen Forschungsstand der alttestamentlichen Exegese deutlich ausgeprägt bei dem Ritual des Versöhnungstages:

„Wenigstens am Versöhnungstag soll die ursprüngliche Schöpfungsordnung, in der kein Tier für die Bedürfnisse der Menschen sterben musste, spürbar sein. Allerdings ist diese Wiederherstellung gebrochen, weil sie nur durch Verzicht, durch Erniedrigung der sich in der *naefæš* artikulierenden menschlichen Bedürfnisse, realisiert wird. Durch das Blutverzehrverbot wird der Sinn der partiellen Restitution der ursprünglichen Schöpfungsordnung in Israel mit dem Heiligtum im Mittelpunkt deutlich. Es geht um die Schaffung einer Gegenwelt zu dem in der ganzen antiken Welt als bedrohlich empfundenen Chaos, das in der biblischen Sprache *Tohuwabohu* heißt. Und der Kampf gegen das Chaos ist ein Kampf gegen die vor der Sintflut durch den Menschen über die Schöpfung hereingebrochene Gewalttat (𐤒𐤍𐤒)“⁹⁴⁹.

Die rhetorische Ausgestaltung in Röm 3,25 leistet im Ergebnis damit - wie bei den antiken Historikern - mittels ritueller Metaphorik eine emotional unmittelbar ansprechende Akzentuierung des gewaltsamen Todes Jesu als geschichtlichen Wendepunkt (Bierl):

„Und die Geschichte des jungen Kyros (1.107-130) und die Aussetzungsgeschichte des Kypselos

⁹⁴⁷ Vgl. Fischer-Lichte, Performativität (Anm. 29), 115.

⁹⁴⁸ Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns (Anm. 814), 126f.

⁹⁴⁹ Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 184f.

(5,92) dienen in bewusster Aufnahme von mythischen und rituellen Folien und Strukturen erneut der narrativen Betonung entscheidender Schlüsselstellen“⁹⁵⁰.

Anhaltspunkte für das Vorliegen einer ausgearbeiteten Opfertheologie⁹⁵¹ im Sinne einer Allegorese oder Typologie liegen bei Paulus in Rom 3,25 hingegen nicht vor.

⁹⁵⁰ Bierl, Religionswissenschaftler (Anm. 711), 21.

⁹⁵¹ Vgl. auch zur Frage, ob das paulinische Denken insgesamt als kultisch zu charakterisieren wäre: Finlan, Background (Anm. 159), 216.221.

5.3 Gabetheoretische Erwägungen zu Röm 3,24

5.3.1 Einleitung in das Themengebiet der Reziprozität

„Gaben und Opfer“ stellen eine Formulierung dar, die vielfach im biblischen Sprachgebrauch belegt ist (vgl. Hebr 5,1 δῶρά τε καὶ θυσίας). In der älteren exegetischen Literatur⁹⁵² können die beiden Begriffe daher einfach identifiziert werden. Damit würde die Gabe als bloße Variante oder spezielle Erscheinungsform des rituellen Opfers verstanden, was allerdings die zahlreichen unterschiedlichen sozialen Bezüge und Bedeutungsnuancen der Gabe⁹⁵³ ausblenden würde. Wenn daher von „Gaben und Opfern“ gesprochen wird, dann geht die Bedeutung des Wortes „Gabe“ nicht im rituellen Opfer auf, etwa als Tautologie oder Pleonasmus, sondern das Wort „Gabe“ setzt einen eigenen Akzent. Der lässt sich auch relativ genau bezeichnen:

„Tatsächlich trifft die moderne Vorstellung eines spontan und absichtslos erbrachten Geschenkes auf den Ausdruck מנחה, besonders deutlich bei seinem profanen Gebrauch, nicht zu, denn fast immer ist eine מנחה eine Gabe an einen Höhergestellten, den man nicht einfach übergehen kann oder dem man Ehre erweisen will. Auch als Opferterminus hat מנחה den Beiklang des Referenzerweises an JHWH (vgl. etwa Ps 96,8 par.)“⁹⁵⁴.

Wenn sich die neutestamentliche Exegese also der Gabe als „Urwort der Theologie“⁹⁵⁵ nunmehr stellen will, muss sie also zunächst diese Komplexität der unterschiedlichen Handlungsmuster, handelnden Personen und situativen Bezüge wahrnehmen⁹⁵⁶, die sich mit der Thematik der Gabe verbindet und die sich nicht nur im ethnologischen Material sondern auch in der biblischen Literatur wiederfindet. Wie bereits angeklungen, kann biblisch von einer Gabe sowohl im Zusammenhang des kultischen Opfers am Tempel als auch im profanen Bereich, politisch wie in unmittelbaren häuslichen Bereich, gesprochen werden.

a) Die Gabe als Handlungsmuster im Kult am Tempel

Das Wort Gabe mit den Grundbedeutungen „Geschenk“ oder „Besänftigung“ kann das vegetabilische

⁹⁵² Vgl. etwa Büchsel, Friedrich: Art. δίδωμι, in: ThWNT, Bd. 2, Stuttgart 1935, (168-175) 169 Anm. 2.

⁹⁵³ In MT מנחה, übersetzt mit δῶρον oder δωρεά.

⁹⁵⁴ Grund, Alexandra: Homo donans. Kulturanthropologische und exegetische Erkundungen zur Gabe im alten Israel, in: Janowski, Bernd und Hamm, Berndt (Hg.): Geben und Nehmen (JBTh 27), Neukirchen-Vluyn 2013, (45-71) 62 Anm. 74.

⁹⁵⁵ Bayer, Oswald: Art. Gabe II., Systematisch-dogmatisch, in: RGG⁴, Tübingen 2000, 444.

⁹⁵⁶ Stegemann, Wolfgang: „Gebt, so wird euch gegeben werden“ (Lk 6,38). Sozialgeschichtliche und theologische Aspekte der biblischen Gabenkultur, in: ders.: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hrsg. Von Klaus Neumann, Stuttgart 2016, (103-117) 107.

Speiseopfer im Gegensatz zum blutigen Sündopfer⁹⁵⁷ (vgl. Lev 6,7-10) bezeichnen. Es befindet sich damit in einem spezifisch religiösen, oder genauer gesagt, in einem rituellen Zusammenhang. Die Gabe als Opferritual kann in gewisser Hinsicht als Höhepunkt komplexer Opferrituale bezeichnet werden, indem eine Mischung aus Mehl, Öl und Weihrauch einen angenehmen Geruch erzeugt, der der Besänftigung der Gottheit dient⁹⁵⁸. In der deutschen Sprache existiert das Kompositum „Opfergabe“. Und in der Antike scheint ein Opferkult mit leeren Händen nicht vorstellbar zu sein, so dass auch der Arme als Sündopfer zumindest eine kleine Menge an Feinmehl darzubringen hat⁹⁵⁹. Vor diesem Hintergrund könnte es naheliegen, das Handlungsmuster der Gabe bzw. des Geschenks in erster Linie in ritueller Hinsicht und im Kontext des Heiligen zu verstehen.

b) Die Gabe als Handlungsmuster in profanen Lebensbereichen

Aber die Beschränkung auf einen rituellen Zusammenhang erscheint in methodischer Hinsicht nicht zwingend. Das bereits erwähnte Wort *Minchah* kann in der biblischen Literatur auch für das Geschenk bzw. den Tribut an einen Feldherrn oder König, also in profanem politischem Kontext verwendet werden (vgl. Ri 3,15.17f. im Hinblick auf Eglon, den König von Moab). Nach den Spr 19,6b besitzt der Freigiebige jedermann zum Freund⁹⁶⁰, was im juristischen Kontext ausgesagt ist⁹⁶¹ und die kritische Sicht der Weisheitsliteratur auf Geschenke mit dem Ziel der Bestechung beleuchtet⁹⁶². Eine durchaus kritische Pointe. Allerdings schließt der politische Kontext wiederum das Vorkommen von Gaben bzw. Geschenken in privatem oder häuslichem Bereich aus Anlass einer Geburt oder einer Geburtstagsfeier oder Hochzeitsfeier oder als Gastgeschenk nicht aus, wie sie im antiken mediterranen Umfeld bekannt und praktiziert worden sind⁹⁶³.

Regelmäßig können diese literarischen Zeugnisse aus der Antike an zeitgenössische Erfahrungen anschließen: Geburtstagsgeschenke, Gastgeschenke, gegenseitige Einladungen unter Bekannten bzw. Nachbarn sind auch in heutigem sozialen Umfeld nicht unbekannt. In evangelischen Gottesdiensten werden teilweise Dinge an die Anwesenden verteilt⁹⁶⁴, um nur einige zufällig ausgewählte Beispiele zu

⁹⁵⁷ Gemeint ist *חֹטֵאת*, das in Lev 6,10b dem vegetabilischen Gabenopfer gegenübergestellt ist. Vgl. ausführlich zum Sündopfer: Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 303ff.

⁹⁵⁸ Vgl. Fabry, Heinz-Josef und Weinfeld, Moshe: Art. *מִנְחָה*, in: ThWAT, Bd. 4, 1984, (987-1001) 997.

⁹⁵⁹ Vgl. Lev 5,11: *עֲשִׂיתָ הָאֶפֶסָה סֶלֶת*; Jürgens, Heiligkeit (Anm. 112), 334.

⁹⁶⁰ MT Spr 19,6: *וְכָל-הָרֹעַ לֵאשׁ מִתֵּן*.

⁹⁶¹ Vgl. Waltke, Bruce K.: *The Book of Proverbs. Chapters 15-31* (The New International Commentary on the Old Testament 24.2), Grand Rapids, Cambridge 2005, 88.102; Plöger, Otto: *Sprüche Salomos* (Proverbia) (Biblischer Kommentar zum Alten Testament XVII), Neukirchen-Vluyn 1981, 221.

⁹⁶² Vgl. Grund, Homo (Anm. 954), 55.

⁹⁶³ Vgl. Stuiber, Alfred: Art. *Geschenk*, in: RAC, Bd. 9, Stuttgart 1976, (685-703) 695f.

⁹⁶⁴ Vgl. Schlumberger, Hans: *Fromme Wünsche. Nette Dinge. Neuprotestantische Devotionalien und giving outs*, in: *Korrespondenzblatt* 128/5, Neuendettelsau 2012, 1-2.

benennen. Das oder die Handlungsmuster der Gabe lassen sich daher nicht einfach als historisch überholt qualifizieren. Es findet sich daher eine erstaunliche Ähnlichkeit von Handlungsmustern in ganz unterschiedlichen Milieus, Epochen und Kulturen. Ein integrierender Deutungsansatz kann damit nicht nur einen Beitrag zur Interpretation der literarischen Texte sondern auch der eigenen Wirklichkeit der Forschenden⁹⁶⁵ leisten.

5.3.2 Der Essay „Die Gabe“ von Marcel Mauss als kulturanthropologischer Ansatz

Mit seinem Essay „Die Gabe“ (1923/24) hat Marcel Mauss (1872-1950) eine systematisierende Zusammenschau von Zeugnissen ganz unterschiedlicher Epochen und Kulturen vorgelegt, die bis heute der philosophischen, soziologischen und theologischen Diskussion wesentliche Impulse vermitteln konnte⁹⁶⁶. Dieser Essay „gehört zu den wohl bekanntesten und am wenigsten gelesenen Klassikern der Soziologie“⁹⁶⁷.

Der Ansatz von Mauss besteht darin, eine nach seiner Wahrnehmung allzu sehr analytische Methodik von Soziologie zu überwinden, die nach Rechtsvorschriften, Mythen oder Werten fragt. Mauss möchte sich wieder dem Beobachtbaren, dem Konkreten zuwenden. Nicht ohne eine gewisse Emphase formuliert er seinen Ansatz folgendermaßen:

„Wir sehen die gesellschaftlichen Dinge selbst, konkret, so wie sie wirklich sind. Wir erfassen nicht nur Vorstellungen oder Vorschriften, sondern auch Menschen und Gruppen und ihre Verhaltensweisen. Wir sehen sie in Bewegung, so wie ein Mechaniker Massen und Systeme sieht, oder wie wir im Meer Polypen und Seerosen sehen. Wir entdecken Gruppen von Menschen und Triebkräfte, eingetaucht in ihr Milieu und ihre Gefühle“⁹⁶⁸.

Wenn Mauss also die Gabe als ein totales soziales Phänomen ansprechen kann, beruht dies bereits auf seinen methodischen Entscheidungen⁹⁶⁹. Das Ziel seiner Arbeit kann Mauss folgendermaßen beschreiben:

„Keineswegs wollen wir diese Arbeit als ein Modell verstanden wissen; sie liefert lediglich ein paar Hinweise. Sie ist unvollständig: die Analyse könnte noch sehr viel weiter getrieben werden. Im Grunde stellen wir den Historikern und den Ethnologen nur Fragen und schlagen eher mögliche Gegenstände der Untersuchung vor, als daß wir ein Problem lösen und definitive Antworten geben. Im Augenblick genügt uns die Überzeugung, daß in dieser Richtung zahlreiche Tatsachen zu finden

⁹⁶⁵ Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns (Anm. 814), 91.

⁹⁶⁶ Vgl. die Einführungen bei: Adloff, Frank und Mau, Steffen: Zur Theorie der Gabe und Reziprozität, in: dieselben (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main 2005, (9-57) 12-16; Därmann, Theorien (Anm. 245), 12-35; Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 30-43.

⁹⁶⁷ Därmann, Theorien (Anm. 245), 12.

⁹⁶⁸ Mauss, Gabe (Anm. 18), 178.

⁹⁶⁹ Vgl. Hénaff, Preis (Anm. 238), 185.

sein werden“⁹⁷⁰.

Seinem methodischen Ansatz folgend, die wahrnehmbaren sozialen Tatsachen in den Mittelpunkt zu stellen, will Mauss seinen eigenen Deutungsansatz nicht als abschließende Antwort auf die Frage der Gabe verstanden wissen. Er möchte zu einem produktiven Umgang mit dem so reich versammelten Material anregen.

Bei Mauss wird das friedliche Zusammenleben von Individuen und Gruppen nicht von gemeinsamen Werthaltungen, Gefühlen oder sprachlichen Mustern her verstanden, sondern von der konkreten Verwirklichung bestimmter Handlungsmuster her organisiert. Der friedliche Zusammenhalt stellt Ergebnis dar, wenn sich Menschen an die drei Pflichten halten, „Gaben zu leisten, Gaben anzunehmen und zu erwidern“. Hinzu tritt dann noch die vierte Pflicht, „Gaben für die Götter oder Opfer darzubringen“. Mauss kann diese Handlungen ein „totales soziales Phänomen nennen, weil den Gaben soziale, wirtschaftliche, juristische, symbolische Wirkung eignet“. In seinem Essay „Die Gabe“ widmet er sich insbesondere der dritten Pflicht zur Erwidrung der Gabe, die er mittels ethnographischen Materials aus dem Pazifikraum zu verstehen versucht. Im Gegensatz zur spätkapitalistischen Warenwirtschaft kann die Gabe als Sache nicht vom Geber abstrahiert gesehen werden, vielmehr bleibt die Gabe dauerhaft mit dem Geber affiziert in der Weise einer geheimnisvollen Melange⁹⁷¹.

- Durch das Ineinander der verschiedenen Verpflichtungen der Gabe, der Annahme und der Gegengabe entstehen persönliche Gabenbeziehungen, die zu einer Befriedung des Verhältnisses von verschiedenen Familien, Clans und Stämmen führen können.
- In der Gabe sind Person und gegebene Sache untrennbar miteinander verbunden.
- Die Gabenbeziehung setzt keine Identität der Interessen oder Meinungen voraus.
- Gabenbeziehungen können aus einem Angebot oder einer Gabe einer Seite entstehen; diese Initiative birgt allerdings in sich das Risiko des Scheiterns.
- Der Austausch geschieht in einer eher freiwilligen Form, obwohl die Gegengabe im Grunde genommen obligatorisch zu sehen ist, da ansonsten kriegerische Auseinandersetzungen drohen.
- Mauss kennt auch Gaben mit antagonistischem Charakter, was er insbesondere am Beispiel des Potlatch belegt, der eine hierarchische Ausdifferenzierung einer Gesellschaft mittels Über- und Unterordnung bewirken kann⁹⁷².

Wie von Mauss beabsichtigt, haben sein Essay, die Fülle des darin versammelten Materials sowie die daraus entwickelten Fragen eine bis heute andauernde Diskussion ausgelöst. Und dies durchaus in unterschiedlichen Disziplinen wie der Soziologie und der Ethologie, aber auch in Disziplinen, mit denen

⁹⁷⁰ Mauss, Gabe (Anm. 18), 175f.

⁹⁷¹ Vgl. zu den folgenden Punkten: Mauss, Gabe (Anm. 18), 31-39.

⁹⁷² Vgl. Mauss, Gabe (Anm. 18), 170f.: „Doch das Motiv dieser übertriebenen Gaben und dieser rücksichtslosen Konsumtion, dieser unsinnigen Verluste und Eigentumszerstörungen ist in keiner Weise uneigennützig, vor allem nicht in den Potlatch-Gesellschaften. Zwischen Häuptlingen und Vasallen und deren Dienern etabliert sich mittels solcher Gaben die Hierarchie. Geben heißt Überlegenheit beweisen, zeigen, daß man mehr ist und höher steht, *magister* ist; annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt sich unterordnen, Gefolge und Knecht werden, tiefer sinken, *minister* werden“.

Mauss wahrscheinlich weniger gerechnet hätte, wie etwa Philosophie und Theologie. Vielfach wurden im Gegenüber zum Essay von Mauss auch ganze eigene Deutungsansätze der Gabe entwickelt. Somit erweist sich der Essay von Mauss bis heute als produktiv wirkender Impuls.

5.3.3 Philosophische Rezeption von Mauss in Beispielen

Im 20. Jahrhundert lassen sich zwei größere Diskurszusammenhänge beschreiben, in denen sich mit dem Schwerpunkt im französischen Sprachraum die Rezeption von Mauss Essay „Die Gabe“ entwickelte: Zum einen eine anti-utilitaristische Richtung und zum anderen ein strukturalistisch-symbolisches Denken⁹⁷³.

Erstere Richtung betont das Moment der unproduktiven Verschwendung der Gabe, seine nicht am eigenen ökonomischen Vorteil orientierte Sicht, die sich insbesondere an der breiten Darstellung des Potlatch im Essay „Die Gabe“ anschließen kann.

„In einigen Fällen geht es nicht einmal um Geben und Zurückzahlen, sondern um Zerstörung, nur um nicht den Anschein zu erwecken, als legte man Wert auf die Rückgabe. Man verbrennt ganze Kisten mit Kerzenfischen (,candle fish‘) oder Walfischöl, Häuser und Tausende von Wolldecken; man zerbricht die wertvollsten Kupferplatten oder wirft sie ins Wasser, um einen Rivalen auszusteichen, ,flach zu machen“⁹⁷⁴.

Für die erste Generation lassen sich hier die Namen Georges Bataille, Roger Callois und Michel Leiris nennen, die das College de Sociologie begründet haben. Die strukturalistisch-symbolische Richtung fokussiert hingegen die Konzepte des Relationalen, der Reziprozität und des Symbolischen in dem Essay „Die Gabe“. Den bekanntesten Vertreter dieser Richtung stellt Claude Levi-Strauss dar.

Im Folgenden sollen die beiden Grundlinien anhand zweier prominenter Einzelpositionen kurz zu Wort kommen. Die Darstellung der philosophischen Rezeption soll mit kurzen Hinweisen zur Arbeit von Marcel Henaff beschlossen werden.

a) Levi-Strauss und die Gabe in strukturalistischer Perspektive

In seinem Essay „Die Gabe“ hat Marcel Mauss verschiedentlich auf die Dimension der Zeit hingewiesen, welche die Gabe und ihre Erwidierung voneinander trennt.

„Allerdings liegt es in jeder dankbaren Gesellschaft in der Natur der Gabe, daß sie auf eine bestimmte Frist hin verpflichtet. Der Definition nach kann eine gemeinsame Mahlzeit, eine Kawa-Verteilung oder ein Talisman, den man mitnimmt, nicht unverzüglich vergolten werden. Jedwede Gegenleistung bedarf also einer gewissen ,Zeit“⁹⁷⁵.

Die nachfolgende soziologische Diskussion hat diesen Impuls aufgegriffen (siehe unten).

⁹⁷³ Vgl. Moebius, Stephan: Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des Essai sur le don, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, (68-80) 70f.

⁹⁷⁴ Mauss, Gabe (Anm. 18), 86f.

⁹⁷⁵ Mauss, Gabe (Anm. 18), 83.

Der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss (1908-2009) hat in seiner einflussreichen Interpretation von Mauss hingegen den anderen Akzent der Symmetrie der Gaben betont: „Diese Geschenke werden entweder unverzüglich gegen gleichwertige Güter getauscht oder von den Nutznießern mit der Verpflichtung entgegengenommen, bei der nächsten Gelegenheit Gegengeschenke zu machen [...]“⁹⁷⁶. Geradezu paradigmatisch findet Lévi-Strauss diese unmittelbare Gegenseitigkeit in einer Tischsitte in einfachen Speisewirtschaften in Südfrankreich wieder:

„In den kleinen Lokalen, wo der Wein im Preis der Mahlzeit eingeschlossen ist, findet jeder Gast vor seinem Teller eine kleine Flasche mit einem meist minderwertigen Getränk. Diese Flasche gleicht der des Nachbarn aufs Haar. [...] Die kleine Flasche mag zwar nur knapp ein Glas enthalten, doch dieser Inhalt wird nicht in das Glas des Besitzers, sondern in das des Nachbarn gegossen, und dieser macht augenblicklich eine entsprechende Geste der Reziprozität“⁹⁷⁷.

Ganz im Sinne dieser paradigmatischen Szene kritisiert Lévi-Strauss an Mauss, dass er die Gabe zu sehr von den einzelnen Akten her gedacht habe und zu wenig von der Gesamtheit her:

„Die empirische Beobachtung zeigt ihm nicht den Austausch, sondern lediglich – wie er selbst sagt – ‚drei Verpflichtungen: Geben, Nehmen, Erwidern‘. Die ganze Theorie fordert so die Existenz einer Struktur, von der die Erfahrung nichts als die Fragmente, die zerstreuten Glieder oder, besser, die Elemente darbietet“⁹⁷⁸. Oder mit anderen Worten: „Mauss hat den Tausch in Einzelelemente (Geben, Nehmen, Erwidern) zerlegt und so die spezifische Struktur und Systematik der Gabe aus den Augen verloren. Mauss versucht, den Tausch von den Individuen und ihren Motiven her zu verstehen, statt die Subjekte und ihre Motive vom Reziprozitätsprinzip der Gabe her zu denken“⁹⁷⁹.

In diesem Zusammenhang erfolgt auch die bekannte Kritik an der Theorie des *hau* als geistiger Macht, mit der Mauss die Verbindung von Personen und Sachen begründet⁹⁸⁰: „Stehen wir hier nicht vor einem der (nicht so seltenen) Fälle, wo der Ethnologe sich vom Eingeborenen narren läßt?“⁹⁸¹ Bei seiner deutlichen Kritik lässt Lévi-Strauss hier zumindest unberücksichtigt, dass Mauss zur Beschreibung der Verbindung von Personen und Sachen neben der magischen Darstellung als Behexung im Sinne des *hau*⁹⁸²

⁹⁷⁶ Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Gesellschaft. Übersetzt von Eva Moldenhauer (stw 1044), Frankfurt/Main 1993, 108.

⁹⁷⁷ Lévi-Strauss, Strukturen (Anm. 976), 115f.

⁹⁷⁸ Lévi-Strauss, Claude, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Lepenies, Wolf und Ritter, Henning (Hrsg.): Marcel Maus. Soziologie und Anthropologie. Bd. 1: Theorie der Magie, Soziale Morphologie, München 1974, (7-41) 30.

⁹⁷⁹ Moebius, Wirkungsgeschichte (Anm. 973), 72f.

⁹⁸⁰ Vgl. Mauss, Gabe (Anm. 13), 32f. Vgl. zur Interpretation dieser Passage: Hénaff, Preis (Anm. 238), 191-196.

⁹⁸¹ Lévi-Strauss, Einleitung (Anm. 978), 31.

⁹⁸² Mauss erklärt mittels der Maori-Vorstellung des *hau*, „des Geistes der Sachen und insbesondere des Waldes und des darin lebenden Wilds“, die enge Verbindung zwischen Geber und gegebener Sache einerseits und die Pflicht zur Erwidern der Gabe andererseits. Vgl. Maus, Gabe (Anm. 18), 32-34

auch die religiöse und rechtliche Einkleidung des Phänomens kennt, was sich als die obsessive Fremderfahrung der Gabe beschreiben lässt⁹⁸³.

Dass sich Lévi-Strauss mit großer Geste⁹⁸⁴ zur Rettung der kritischen Wissenschaft dem Symbolischen zu und vom Empirischen abwendet⁹⁸⁵, ist wissenschaftshistorisch bedeutsam. Für die Deutung der Gabe möchte ich gerade im Hinblick auf die späteren soziologischen Diskussionen festhalten, dass bei Lévi-Strauss sowohl das zeitliche Nacheinander der Gaben und Gegengaben sowie ihre ökonomische Unterschiedlichkeit und die damit einhergehende Über- und Unterordnung an Relevanz gegenüber der Darstellung von Mauss verlieren.

b) George Bataille oder Gabe als Freude an der Verausgabung

In strukturalistischer Perspektive wird der Ansatz zur Deutung der Gabe also nicht in einer einzelnen Handlung gesehen, sondern in der symbolischen oder sprachlichen Struktur insgesamt, aus der heraus sich die einzelnen Handlungen als Elemente einer übergreifenden Struktur verstehen lassen.

Einen ganz anderen Denkansatz verfolgt der französische Philosoph Georges Batailles (1897-1962) in seinen Schriften zur Deutung des Opfers, auf den hier nur lediglich hingewiesen werden kann. Bataille ist am stärksten von der Beschreibung und Deutung des Potlatch in seiner extremen späten Form durch Mauss fasziniert, die er durch die Beeinflussung mit den weißen Siedlern gewonnen hat⁹⁸⁶.

„Was Bataille im Essay über die Gabe sucht, ist daher der reine Verlust und die Zerstörung der Reichtümer, jenes Ideal eines ruinösen Potlatch also, ‚der nicht erwidert werden kann‘. Genauer: Er sucht alles das, was den Potlatch – in seinen Augen – zu einer ‚komplementären Form‘ der Institution des Opfers macht. Dabei handelt es sich um ein Opfer, das es in der von Bataille erfundenen Gestalt zweifellos niemals gegeben hat“⁹⁸⁷.

Damit ist Bataille genau genommen gar nicht mehr an der Gabe als einem Mittel der „Bildung und Unterhaltung von Sozialität“ interessiert sondern an der puren Verausgabung als solchen, die die egoistischen Interessen überwindet⁹⁸⁸. Auch bei diesem Ansatz wird also die Handlungssequenz von Geben, Annehmen und Erwidern mit ihren zeitlichen Verzögerungen und wirtschaftlichen Inkongruenzen nicht ohne entscheidende Modifikationen übernommen. Bei Bataille, der Gabe als Verausgabung begreifen möchte, wird nur ein geringer Teil des Essays „Die Gabe“ bei der eigenen Theoriebildung rezipiert.

c) Marcel Hénaff oder die Gabe als Anerkennung

Der an der Universität von San Diego lehrende Literaturwissenschaftler und Philosoph Marcel Hénaff

⁹⁸³ Vgl. Därmann, Theorien (Anm. 245), 17.

⁹⁸⁴ Von dem damit verbundenen Pathos berichtet: Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Dinge. Aus dem Französischen übersetzt von Martin Pfeiffer, München 1999, 30-36.

⁹⁸⁵ Lévi-Strauss, Einleitung (Anm. 978), 36-40.

⁹⁸⁶ Vgl. zu den historischen Hintergründen: Därmann, Theorien (Anm. 245), 54-61; Godelier, Rätsel (Anm. 984), 111f.; Hénaff, Preis (Anm. 238), 184 Anm. 23.

⁹⁸⁷ Vgl. Därmann, Theorien (Anm. 245), 37.

⁹⁸⁸ Vgl. Därmann, Theorien (Anm. 245), 62.

hat mit seinem Werk „Der Preis der Wahrheit“ aus dem Jahr 2002⁹⁸⁹ eine umfangreiche Neulektüre der gesamten Philosophie- und Wirtschaftsgeschichte vorgelegt, die sich nicht einfach den beiden dargestellten symbolisch-strukturalistischen und anti-utilitaristischen Rezeptionspolen zuordnen lässt⁹⁹⁰. In den Mittelpunkt seiner Rezeption der Vorstellung von Gabe nach Mauss stellt Hénaff die zeremonielle oder symbolische Gabe, die er einerseits von der moralisch motivierten einseitigen Gabe und andererseits vom ökonomisch motivierten Gütertausch abgrenzt. In die Diskussion um die Gabe führt er den Begriff der Anerkennung (im Sinne von Axel Honneth⁹⁹¹) neu ein⁹⁹², auf den die zeremonielle Gabe gerichtet ist. Veronika Hoffmann kommt im Rahmen ihrer Habilitationsschrift das Verdienst zu, diese Position kritisch rezipiert und der theologischen Debatte zugänglich gemacht zu haben⁹⁹³.

- Die zeremonielle Gabe ist scharf abzugrenzen von der einseitigen Verzichtleistungen zugunsten anderer aus moralischen Gründen: „Doch ganz entschieden muß gesagt werden: Die Praxis der zeremoniellen Gabe ist ebensowenig eine Geste der Hilfe oder Mildtätigkeit wie eine Alternative zur Handelsbeziehung“⁹⁹⁴.
- Die Gabe besitzt keine ökonomische Bedeutung: „Zum einen stehen Gabe und Gegengabe in keinem Äquivalenzverhältnis wie die Bedarfsgüter und ihr Preis. Die Präsentation einer Gabe ist vielmehr mit dem Eröffnungszug eines Spiels vergleichbar; sie stellt eine Geste dar, die eine Antwort des anders herausfordern soll“⁹⁹⁵. An die Stelle des wirtschaftlichen Äquivalenzprinzips tritt bei Hénaff ein „Alternanzprinzip“⁹⁹⁶, also die Übereinkunft der Spielenden, abwechselnd ‚am Zug zu sein‘. „Diese [zeremonielle] Gabe – diese risikoreiche Leistung – zielt nicht darauf ab, die Habe des Partners zu vermehren oder ihn zu unterstützen“⁹⁹⁷.
- Die Gabe ist ausschließlich in symbolischer Hinsicht relevant: „Diese Geste besagt zunächst: Wir

⁹⁸⁹ Hénaff, Preis (Anm. 238). Eine Kurzdarstellung des umfangreichen Inhalts dieser Studie findet sich bei: Quadflieg, Dirk: Stichwort: Marcel Hénaff: Gabe und soziale Integration, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, (63-67) 65. Eine Zusammenfassung seiner These findet sich bei: Hénaff, Marcel: Die Welt des Handels, die Welt der Gabe. Wahrheit und Anerkennung, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 81-90.

⁹⁹⁰ Moebius, Wirkungsgeschichte (Anm. 973), 77.

⁹⁹¹ Vgl. Hénaff, Welt (Anm. 989), 89.

⁹⁹² Vgl. dazu die Kritik bei: Honneth, Axel: Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 99-110.

⁹⁹³ Vgl. Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 192-283.

⁹⁹⁴ Hénaff, Preis (Anm. 238), 178.

⁹⁹⁵ Quadflieg, Dirk: Asymmetrische Reziprozität. Über das Verhältnis von Gabe und Anerkennung bei Marcel Hénaff, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, (111-122) 113.

⁹⁹⁶ Hénaff, Preis (Anm. 238), 212; vgl. Quadflieg, Reziprozität (Anm. 995), 114.

⁹⁹⁷ Hénaff, Preis (Anm. 238), 207.

erkennen euch als andere Menschen, als Gleiche an; sodann: Wir akzeptieren euch als mögliche Partner; schließlich, wenn die Beziehungen hergestellt sind: Wir wollen mit euch in Zukunft verbunden bleiben. Man kann sagen, daß diese Geste die Geste der Symbolik schlechthin ist [...]“⁹⁹⁸.

- Bei Hénaff findet eine Verschiebung von der Pflicht zur Erwidern der Gabe hin zu agonistischen Herausforderungen des Gebens⁹⁹⁹: „Der Gabentausch ist ein zeremonielles Duell, bei dem autonome Menschen einander gegenüber treten, die sich zusammenschließen möchten, ohne ihre Freiheit einzubüßen. Deshalb kann eine mißglückte Begegnung in einen Konflikt ausarten. [...] Der Kern der Beziehung bleibt agonistisch; der Konsens ist kein gegebener Zustand, sondern ein Grenzzustand“¹⁰⁰⁰.

Mit seinem weithin beachteten Werk ist es Marcel Hénaff daher gelungen, der philosophischen und theologischen Diskussion um die Gabe neue Impulse zu geben. Für eine kritische Diskussion dieses Ansatzes soll allerdings auf die beiden folgenden Punkte hingewiesen werden:

- Klärungsbedürftig bleibt bei Hénaff die Bedeutung der Wert- oder Symbolsysteme und Normen, die die Begegnung zweier Personen oder Personengruppen in aller Regel überwölben. Sind diese Symbolsysteme im Hinblick auf die Anerkennung erforderlich? Präfigurieren sie die einzelne Subjekte und ihre Beziehungen?¹⁰⁰¹
- Wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird, haben sich in der an Mauss anschließenden soziologischen Diskussion wichtige Differenzierungen der Praktiken von Gabe etabliert. Diese betreffen den temporalen Abstand zwischen Gabe und Gegengabe, den Status der Beteiligten und die Inkongruenz der ausgetauschten Güter (siehe unten).

Die modernen Modellsituationen, die Hénaff beschreibt, wie etwa Begegnungen unter sozial gleichgestellten Gästen in südfranzösischen Restaurants oder amerikanischen Bars sind wahrscheinlich eher als Zuvorkommenheitsrituale¹⁰⁰² im Sinne von Goffman zu beschreiben. Darin ist der wirtschaftliche Aspekt von untergeordneter Bedeutung, die Beteiligten besitzen denselben sozialen Status und die Praktik erfolgt im Horizont der gegenwärtigen sozialen Situation.

Da Hénaff die Gabe konsequent als alternierend agonistische Begegnung freier, gleichberechtigter Individuen im Sinne einer Anerkennung rekonstruiert, ist er erkennbar an oben genannten soziologischen Differenzierungen nicht interessiert, die in dem Werk „Der Preis der Wahrheit“ auch nicht rezipiert sind. Dies erschwert eine Rezeption seines Deutungsansatzes in den Fällen, in denen die Gabe offenkundig stattfindet, um soziale Statusunterschiede zu inszenieren und zu kommunizieren. Dies scheint etwa am Beispiel des antiken Euergetismus der Fall zu sein. Beim Euergetismus lassen

⁹⁹⁸ Hénaff, Preis (Anm. 238), 205.

⁹⁹⁹ Vgl. Quadflieg, Reziprozität (Anm. 995), 115f.

¹⁰⁰⁰ Hénaff, Preis (Anm. 238), 216.

¹⁰⁰¹ Vgl. Honneth, Gabentausch (Anm. 992), 108; Quadflieg, Reziprozität (Anm. 995), 118; vgl. zudem die Kritik an dieser Position bei: Hoffmann, Skizzen (Anm. 17), 259-263.

¹⁰⁰² Vgl. Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation (stw 594), 3. Aufl., Frankfurt/Main 1986, 81.

sich die im Geben und Nehmen dramatisch inszenierten Statusunterschiede anhand der zahlreichen entsprechenden Inschriften ablesen¹⁰⁰³.

d) Erkenntnisse aus der philosophischen Diskussion

Eingangs wurde bereits auf die Komplexität hingewiesen, die den Praktiken innewohnt, die wir mit dem Begriff der Gabe assoziieren. Es handelt sich um eine alltägliche Praxis mit unterschiedlichen Akteuren, Objekten und Kontexten. Aus diesem Grunde sollte vielleicht besser von „Kulturen der Gabe“ gesprochen werden, die nicht auf eine einzige paradigmatische Urszene zurückgeführt werden können und sollten.

5.3.4 Die Rezeption von Mauss in der soziologischen Diskussion

Wie von Mauss beabsichtigt, hat sein Essay „Die Gabe“ innerhalb der Soziologie eine umfangreiche Debatte und Weiterarbeit ausgelöst, die neben zahlreichen empirischen Einzelstudien auch systematisierende Beiträge hervorgebracht hat. Es handelt sich hier insbesondere um die Arbeiten von Gouldner, Sahlins und Blau, die im Folgenden lediglich skizzenartig referiert werden können.

a) Gabe und Nähe/Ferne

Bereits Mauss hat in seinem Essay „Die Gabe“ herausgearbeitet, dass die Gabe und ihre Erwidierung eine Beziehung zwischen den beteiligten Gruppen und Personen gestaltet. Der amerikanische Anthropologe Marshall D. Sahlins (*1930) hat in seinem Werk „Stone Age Economics“ aus dem Jahr 1972 einen wesentlichen Beitrag zur Systematisierung der verschiedenen Beziehungstypen und Gabepraktiken geleistet. Er unterscheidet in seiner Typologie als Extrempunkte eines Kontinuums generalisierte, ausgeglichene und negative Reziprozität¹⁰⁰⁴:

¹⁰⁰³ Vgl. Beck, Mark: Der politische Euergetismus und dessen vor allem nichtbürgerliche Rezipienten im hellenistischen und kaiserzeitlichen Kleinasien sowie im ägäischem Raum (Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike), Rahden 2015, 63ff.

¹⁰⁰⁴ Vgl. zum folgenden: Sahlins, Marshall D.: Zur Soziologie des primitiven Tauschs, in: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft Bd. 55), Frankfurt/New York 2005, (73-91) 79-86.

a) Die generalisierte Reziprozität kann als Extrem der Solidarbeziehung angesehen werden:

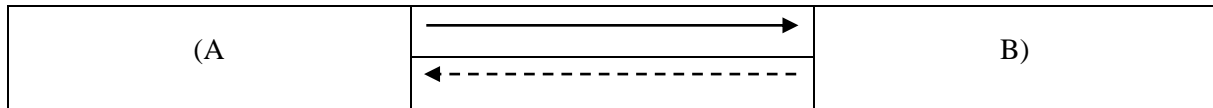


Abbildung 5: Schema der generalisierten Reziprozität nach Sahlins

Als Gegenleistung von B wird keine bestimmte Leistung erwartet, auch nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt. Es bleibt sogar unbestimmt, ob die Gegenleistung überhaupt von B oder jemand anderem geleistet wird. Die Form der Reziprozität ist vorwiegend im familiären Nahbereich zu beobachten.

b) Ausgeglichenene Reziprozität als die Mitte der Skala:

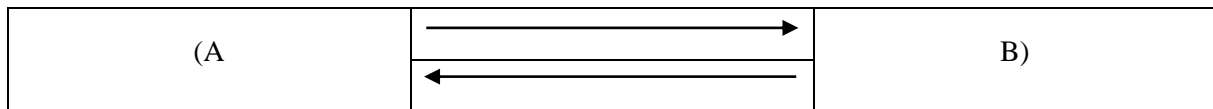


Abbildung 6: Schema der ausgeglichenen Reziprozität nach Sahlins

Die Erwartung an B hinsichtlich der Gegenleistung ist hinsichtlich Zeitpunkt und Art der Gegenleistung in aller Regel klar bestimmt. Diese Form der Reziprozität kann im nachbarschaftlichen Umfeld sowie im modernen Berufsleben beobachtet werden.

c) Negative Reziprozität als antisoziales Extrem:

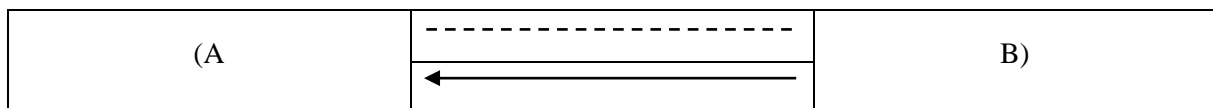


Abbildung 7: Schema der negativen Reziprozität nach Sahlins

Es handelt sich um verschiedene Formen der Aneignung oder um Transaktionen, die der reinen Nutzenmaximierung wegen begonnen oder durchgeführt werden. Beispiele: Feilschen, Tauschhandel, Glücksspiele, Schikane oder Diebstahl.

Schließlich kann Sahlins in einem weiteren Schritt diese unterschiedlichen Typen von Reziprozität auch sozial unterschiedlichen Gruppen zuordnen, wenn man von der Hausgemeinschaft als Zentrum ausgeht:

„Reziprozität tendiert entsprechend proportional der sektoralen Distanz entweder zu Gleichgewicht oder Schikane. [...] Generalisierte Reziprozität dominiert in den inneren Kreisen und verflüchtigt sich in den äußeren“¹⁰⁰⁵.

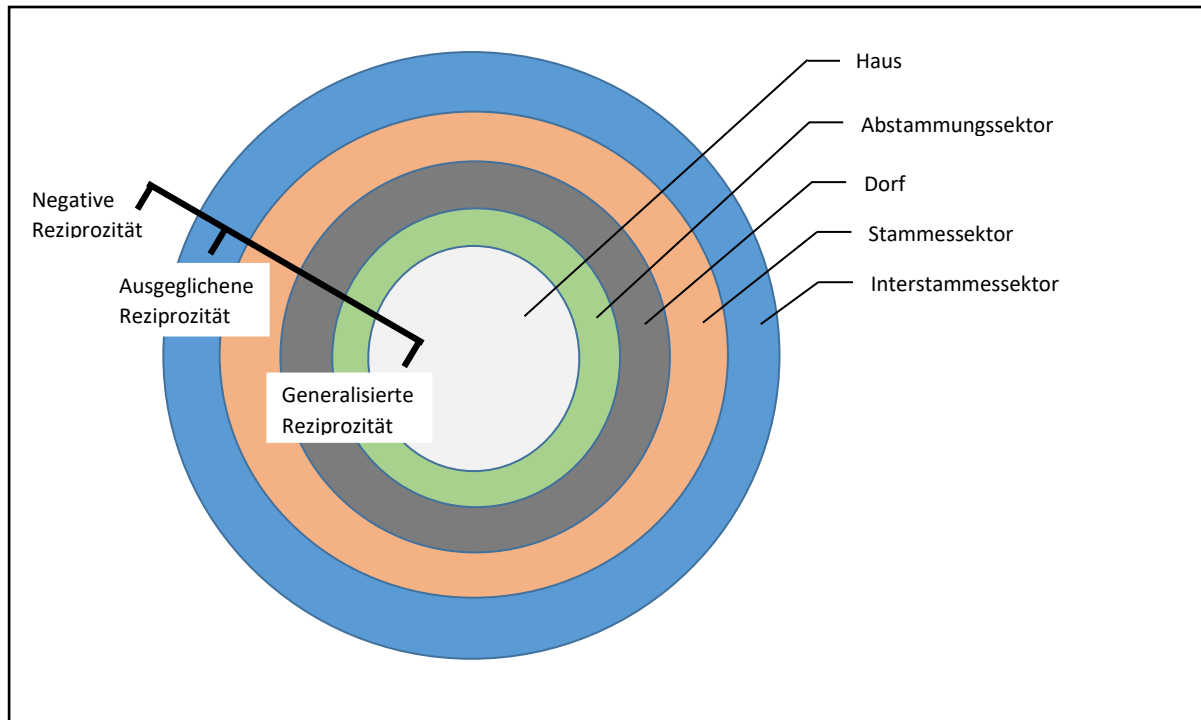


Abbildung 8: Unterscheidung von Typen der Reziprozität nach Sahlins

d) Gabebeziehung und Normen

Der amerikanische Soziologe Alvin W. Gouldner (1920-1980) hat in der funktional orientierten Soziologie der sechziger Jahre eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Reziprozität initiiert¹⁰⁰⁶. Nach Gouldner ist zwischen der Komplementarität, wie sie etwa für die Rechtsbeziehungen nach dem modernen Zivilrecht prägend ist, und der Reziprozität zu unterscheiden, bei der beide Parteien unabhängig voneinander Rechte und Pflichten besitzen.

Weiterhin hat sich Gouldner mit der Grundlage der Reziprozitätsbeziehungen beschäftigt, die er in einer (universalen) Norm gegeben sah: „Die Norm der Reziprozität besteht aus zwei Minimalforderungen: Man sollte denjenigen helfen, die einem geholfen haben, und man sollte jene nicht kränken, die einem geholfen haben“¹⁰⁰⁷.

Schließlich hat sich Gouldner mit den soziologischen Grundlagen von Wohltätigkeit¹⁰⁰⁸ beschäftigt, in denen vernünftigerweise keine wie auch immer sich darstellende Gegenleistung erwartet werden darf¹⁰⁰⁹.

e) Gabe und Macht

Der amerikanische Soziologe Peter M. Blau (1918-2002) hat vor dem Hintergrund seiner Arbeiten zum

¹⁰⁰⁶ Vgl. Adloff / Mau, Theorie (Anm. 966), 23.

¹⁰⁰⁷ Adloff / Mau, Theorie (Anm. 966), 23.

¹⁰⁰⁸ Bei Mauss dient das Almosen den Reichen dazu, die zukünftige Rache der Götter / Armen abzuwenden: Vgl. Mauss, Gabe (Anm. 18), 46f.174f.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Gouldner, Reziprozität (Anm. 259), 109-123.

Verhältnis von Mikroprozessen und Sozialstruktur einige klassische Einsichten zum Gabentausch entwickelt. Blau gelingt es,

„Reziprozität nicht nur als integrationsfördernden Mechanismus zu begreifen, sondern gleichfalls als Mechanismus, der Machtungleichgewichte und Asymmetrien erzeugen kann. Dies geschieht vor allem dann, wenn zwischen Interaktionspartnern aufgrund ihrer sozialen Stellung oder der verfügbaren Ressourcen dauerhafte Ungleichgewichte des Gebens und Nehmens entstehen“¹⁰¹⁰.

Oder bündig: „Ein Wohltäter ist kein Gleichberechtigter, sondern ein Übergeordneter, von dem andere abhängen“¹⁰¹¹. Diese Ergebnisse sind auch in der Theologie rezipiert¹⁰¹².

5.3.5 Anwendung der gabetheoretischen Erkenntnisse für die Exegese von Röm 3,24

Offenkundig verwendet Paulus mit dem Wort δωρεάν in Röm 3,24 ein Vokabular, das im Zusammenhang von Gabepraktiken verstanden werden kann. Formelle Schenkungen, etwa Brautgeschenke, können etwa als δωρεά bezeichnet werden¹⁰¹³. Wirkungsgeschichtlich hat dieser Vers im Zusammenhang der Reformation ganz erhebliche Auswirkungen gezeitigt¹⁰¹⁴.

Gleichwohl steht eine Exegese dieses Verses unter Heranziehung der kulturanthropologischen Erkenntnisse zur Gabenbeziehung im Anschluss an den Essay „Die Gabe“ von Mauss noch aus¹⁰¹⁵. Diese Aufgabe soll hier geleistet werden.

Eine wesentliche Erkenntnis der wissenschaftlichen Diskussion um die Gabe besteht in der Komplexität dieser elementaren Praktik, mittels der die beteiligten Personen ihre soziale Beziehung gestalten. Und hier existieren sehr unterschiedliche soziale Situationen und Beziehungen, innerhalb deren Gabe stattfindet. Die Gabetheorie liefert als Modell weniger Antworten als vielmehr relevante Fragestellungen, die den Kontext und die konkreten Handlungen einer spezifischen Gabe sachgerechter wahrzunehmen helfen¹⁰¹⁶. Entscheidend für die Exegese vom Röm 3,24 wird m.E. daher der Kontext sein, in dem das Bild von der Gabe verwendet wird.

¹⁰¹⁰ Vgl. Adloff / Mau, Theorie (Anm. 966), 28.

¹⁰¹¹ Blau, Austausch (Anm. 258), 133.

¹⁰¹² Vgl. Grund, Homo (Anm. 954), 70.

¹⁰¹³ Vgl. Büchsel, δίδωμι (Anm. 952), 169.

¹⁰¹⁴ Vgl. die Darstellung der reformatorischen Erkenntnis bei: Hamm, Berndt: Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: Hamm, Berndt und Janowski, Bernd: Geben und Nehmen (Jahrbuch für Biblische Theologie 27), Neukirchen-Vluyn 2013, (241-276) 256ff.

¹⁰¹⁵ Die umfangreiche Habilitationsschrift von: Hoffmann, Skizzen (Anm. 17) wendet sich diesem Vers nicht exegetisch zu, obwohl bei Hénaff, Preis (Anm. 238), 408f. explizit darauf Bezug genommen wird.

¹⁰¹⁶ Vgl. Geertz, Genres (Anm. 816), 29, der einer ritualistischen Analyse die “individuating details” anempfiehlt.

a) Röm 3,24 im Kontext der Gabetheorien

Röm 3,24 kann, wie bereits oben dargestellt, im Kontext eines sozialen Dramas verstanden werden, wie es von V. Turner beschrieben worden ist. Nach einem anfänglichen Bruch im Gottesverhältnis aller Menschen findet eine allmählich sich intensivierende Krise des sozialen Lebens statt, in der eine Vielzahl von moralischen, religiösen Fehlern, Ungerechtigkeiten und Gewalttaten um sich greifen. Schließlich wird diese Krise durch das Eingreifen Gottes überwunden. Barclay kann daher als wesentliche Pointe der paulinischen Theologie die absolute Inkongruenz oder Unwürdigkeit der Menschen herausarbeiten¹⁰¹⁷.

Diese knappe Schilderung der bisherigen Ergebnisse lässt darauf schließen, dass ein Verständnis von Gabe im Sinne generalisierter oder allgemeiner Gabe in der Typologie von Sahlin (siehe oben) kaum für ein angemessenes Verständnis dieses Verses geeignet ist, da sie ein friedliches, geordnetes Zusammenleben der Personen und Gruppen voraussetzt, von dem hier, wie eben dargestellt, gerade nicht ausgegangen werden kann. Die Gabe Gottes trifft auf eine völlig zerrüttete Welt. Und es widerspricht allerdings gerade der allgemeinen Auffassung, wertvolle Gaben an unwürdige Empfänger zu geben:

„Human beings do not give the costliest gifts to worthless people; the death of Christ for the ungodly confounds the normal expectation of the congruous gift“¹⁰¹⁸.

b) Röm 3,24 im Kontext von Wohltätigkeit

Mit den bislang vorgestellten Typen der Gabebeziehung erscheint Röm 3,24 daher rätselhaft, weil dieser Vers den bekannten Auffassungen von Gabe offenkundig widerspricht. Bei der Darstellung der Typologie wurde ein Typus bislang jedoch noch nicht vorgestellt, weil er eher dem Bereich der Träume und der Mythologie als der erfahrbaren gesellschaftlichen Realität zuzuordnen ist:

“So wird das Prinzip des Nehmens-ohne-zu-geben zu dem Stoff, aus dem Träume und Phantasien gemacht sind. Es ist der Brennstoff, der Aladins Wunderlampe zum Leuchten bringt; es ist das ungeschriebene Gesetz der Utopien oder des verlorenen Paradieses“¹⁰¹⁹.

Es handelt sich um den Typus einer Gabe ohne Gegengabe. Schematisch könnte man sich diesen Typus folgendermaßen darstellen:

¹⁰¹⁷ Vgl. Barclay, Paul (Anm. 16), 479.

¹⁰¹⁸ Barclay, Paul (Anm. 16), 479.

¹⁰¹⁹ Gouldner, Reziprozität (Anm. 259), 111.



Abbildung 9: Schema der Wohltätigkeit nach Gouldner

- Dieser Typus der Gabe ist zunächst von Almosen abzugrenzen, die als generalisierte Reziprozität nach dem Verständnis von Mauss eine spätere allgemeine Gegenleistung (Dankbarkeit, Integration) implizieren¹⁰²⁰.
- Charakteristisch für diesen Typus von Gabe ist zunächst die offenkundige soziale Asymmetrie. Ein antikes Beispiel kann etwa bei Seneca gefunden werden, der fortdauernde Großzügigkeit auch bei ausbleibenden Erwidierungen erwartet¹⁰²¹.

Die Annahme eines solchen Typus zur Exegese von Röm 3,24 erscheint mir kulturanthropologisch vielversprechend zu sein:

„Es gibt keinen sicheren Weg, einen unerträglich gewordenen Interaktionszyklus zu unterbrechen als den, dass eine Seite der anderen etwas gibt, ohne zu nehmen. [...] Wenn Reziprozität letzten Endes die Alltagswelt zusammenhält, so ist es andererseits Wohltätigkeit, welche diese Welt zu transzendieren hilft und die Menschen Tränen der Versöhnung weinen läßt“¹⁰²².

Die krisenhafte Interaktion des sozialen Dramas Röm 1,18-3,31 könnte also bei Paulus durch die Darstellung einer eher erhofften denn erfahrbaren Gegen-Realität beendet sein, die notwendigerweise einer Konkretisierbarkeit ermangelt. Dies ähnelt in gewisser Weise auch der Ritualmetaphorik in Röm 3,25, die ebenfalls auf eine Transgression der erfahrbaren Realität zielt.

Eine menschliche Erwidierung in Gestalt einer Gegengabe wird in Röm 3,24 auf der Textebene nicht erwähnt, erscheint allerdings vor dem Hintergrund des möglichen Typus von Gabe eher entbehrlich zu sein. Um es mit Marcel Hénaff zu sagen: „Diese Gabe ist nicht nur unentgeltlich und kennt keine Erwidierung, sie schließt auch niemanden aus“¹⁰²³.

Ein Blick in den weiteren literarischen Kontext könnte sich als hilfreich darin erweisen, diesem Deutungsansatz mehr Kontur zu verleihen. In der alttestamentlichen Tradition begegnen nämlich einige Beispiele eines Neuanfangs in konfliktträchtigen Situationen mittels Gaben¹⁰²⁴.

Das Wort $\delta\omega\pi\epsilon\acute{\alpha}\nu$ stellt in LXX die Übersetzung des hebräischen Wortes נָתַן dar, das die drei unterschiedlichen Bedeutungsnuancen „unentgeltlich“, „vergebens“ und „ohne Ursache“ besitzt. Nur die erste Bedeutungsnuance ist hier von Relevanz. Dafür möchte ich zwei Beispiele auf dem Bundesbuch und aus Deuterojesaja anführen:

¹⁰²⁰ Vgl. Mauss, Gabe (Anm. 18), 174f.

¹⁰²¹ Vgl. Engberg-Pedersen, Troels: Gift-Giving and Friendship: Seneca and Paul in Romans 1-8 on the Logic of God's $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ and Its Human Response, in: HTR 101, Cambridge 2008, (15-44), 26.

¹⁰²² Vgl. Gouldner, Reziprozität (Anm. 259), 115.

¹⁰²³ Hénaff, Preis (Anm. 238), 408.

¹⁰²⁴ Vgl. Grund, Homo, 54-58.

a) Freilassung „umsonst“ nach dem Bundesbuch

Zwei Belegstellen finden sich an prominenter Stelle zu Beginn des Bundesbuchs in Ex 21,2.11. Im Stil der kasuistischen Rechtssprache wird die Freilassung von hebräischen Schuldklaven (nach 6 Jahren) und Sklavinnen (im Falle einer Pflichtverletzung des Besitzers¹⁰²⁵) bestimmt, und zwar „unentgeltlich“. Von einer weiteren Loyalität gegenüber dem früheren Sklavenhalter ist hier nicht die Rede¹⁰²⁶. Auffällig erscheint die Korrespondenz zum Brachjahr- und Ruhetagsgebot in Ex 23,10-12¹⁰²⁷ und der gemeinsame Rückbezug auf die Schöpfungsgeschichten. Der soziale Neuanfang der Sklavenfreilassung erfolgt also, zumindest als Möglichkeit (vgl. Ex 21,5f.) in der theologischen Gestaltung des Bundesbuches, unter Rückgriff auf eine ferne Vergangenheit, eine ideale Anfangszeit.

b) Freilassung „umsonst“ in Deuterojesaja

Die Belegstellen bei Deuterojesaja in Jes 52,3.5 befinden sich im Kontext von Jes 48,10 bis 55,13, in dem zum Auszug aus Babel als Überbietung des Auszugs aus Ägypten aufgerufen wird¹⁰²⁸. Die Argumentation in Jes 52,3 dient in rhetorischer Hinsicht dazu, im Sinne einer Theodizee mögliche Fehldeutungen oder Missverständnisse im Verhältnis zu anderen Völkern oder Gottheiten auszuschließen¹⁰²⁹. „Unentgeltlich“ erfolgt wiederum ein sozialer Neuanfang, aber nicht eines einzelnen Menschen, sondern eines ganzen Volkes. Dieser Neuanfang erfolgt allerdings unter literarischen Rückgriff auf eine ferne Vergangenheit, hier den Aufenthalt und Auszug aus Ägypten, in dessen Horizont das gegenwärtig bevorstehende Ereignis reflektiert wird.

Bei diesen Beispielen tritt also wiederum der Aspekt der Ereignishaftigkeit prominent hervor, der bereits bei der Exegese der Ritualmetaphorik in Röm 3,25 zu bedenken war. Die Gabe, gedacht als Wohltätigkeit, entspricht der vorherrschenden Erwartungshaltung. Tritt sie gleichwohl ein, kann sie nicht folgenlos bleiben und transformiert das gesamte soziale System.

Die Verwendung von *δωρεάν* in Röm 3,24, die in Röm 5,15.17 wieder aufgenommen wird¹⁰³⁰, weist nun auffällige Parallelen auf. Hier wird auch eine Herrschaft durch einen Neuanfang beendet, nun aber keine soziale oder politische sondern eine kosmologische Herrschaft der Sünde und des Todes (Röm

¹⁰²⁵ Ungenügende Gewährung von Nahrung, Kleidung und Beischlaf.

¹⁰²⁶ Vgl. hingegen für die griechische und die römische Antike: Hermann-Otto, Elisabeth: Art. Manumissio (Freilassung), in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. 24, Stuttgart 2012, (56-75) 63.

¹⁰²⁷ Vgl. Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart, Berlin, Köln 1995, 120.

¹⁰²⁸ Vgl. Zenger, Einleitung (Anm. 1027), 310f.

¹⁰²⁹ Vgl. Albertz, Rainer: Loskauf umsonst? Die Befreiungsvorstellungen bei Deuterojesaja, in: Hardmeier, Christof u.a. (Hg.): Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2003, (360-379) 377f.

¹⁰³⁰ Vgl. Theißen / von Gemünden, Römerbrief (Anm. 45), 151; Wolter, EKK VI/1 (Anm. 154), 351f.

5,14). Die Folgen dieser Transformation, von der bereits in Röm 3,24 die Rede ist, werden in Röm 5,17 von Paulus auf drastische Weise entfaltet, wie sie von Litwa interpretiert werden können:

„Though the subjection of all things (including demonic powers) is given only to the Messiah, those ,in Christ‘ rule with him in eternal life (ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν) (Rom 5:17; cf. 2 Tim 2:12). Christ’s victory is their victory. Christ’s divine sovereignty is their sovereignty. By assimilation to the divine Christ, the faithful take on Christ’s divine function: universal rule“¹⁰³¹.

¹⁰³¹ Litwa, David M.: We Are Being Transformed. Deification in Paul’s Soteriology (BZNW 187), Berlin, Boston 2012, 179.

6 Ergebnisse der Untersuchung für die Exegese von Röm 3,24-25

In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich die exegetische Diskussion zu Röm 3 (wieder) gegenüber literaturwissenschaftlichen und kulturanthropologischen Methoden und Zugängen geöffnet. Dies hat zahlreiche neue Erkenntnisse und Diskussionsfortschritte ermöglicht.

Paulus bezieht sich bei der Vorstellung seines Evangeliums im Römerbrief auf komplexe menschliche Handlungsmuster, die Gabe und das Opferritual, wie sich anhand von Röm 3, 24f. zeigen lässt. Die Exegese stellt ein derartiger metaphorischer Rückgriff vor erhebliche Herausforderungen, und nicht von ungefähr sind gerade zu diesen Themen sehr viele und sehr unterschiedliche Diskussionsbeiträge und Lösungsansätze zu verzeichnen. Darin wird zunehmend die Bereitschaft sichtbar, in die eigenen exegetischen Bemühungen Methoden und Erkenntnisse aus anderen Disziplinen, namentlich Literaturwissenschaft und Kulturanthropologie, einzubeziehen. Auch die vorliegende Untersuchung ist diesem Ansatz verpflichtet. Die wesentlichen Ergebnisse sollen zum Abschluss übersichtlich zusammengetragen werden.

a) Literaturwissenschaft / Rhetorik

Die Literaturwissenschaft und insbesondere die Rhetorik haben in den letzten beiden Jahrzehnten einen deutlich höheren Stellenwert in der Exegese der paulinischen Texte gewonnen. Damit werden rhetorische Figuren sichtbar, mittels derer Paulus seine Texte nicht nur ‚schmückt‘ sondern auch strukturiert und in ihrer Wirkung auf die Rezipientinnen und Rezipienten steigert. Es geht also bei der Rhetorik nicht nur um vernachlässigbare Äußerlichkeiten sondern auch um die Beziehung zu den Rezipientinnen und Rezipienten. Hier trifft Paulus, wie in dieser Untersuchung gezeigt wurde, rhetorische Entscheidungen mit theologischer Relevanz. Indem Paulus derartig komplexe metaphorische Konstrukte verwendet, traut er seinen Rezipientinnen und Rezipienten ein umfassendes Verständnis des Evangeliums zu. Es zeigt sich also, dass Paulus in der rhetorischen Ausgestaltung des Römerbriefes seine theologische Botschaft von der „Kraft Gottes“ (Röm 1,16 δύναμις γὰρ θεοῦ) umsetzt.

Wesentlich ist auch, bei einer Exegese von Röm 3,24f. den Abschnitt Röm 1,18-3,20 nicht ausschließlich negativ als dunkle Hintergrundfolie zu lesen. Hier sollte mittels des Modells vom sozialen Drama nach Turner die Möglichkeit einer stärker integrierenden Lektüre von Röm 1,18-3,31 aufgezeigt werden. Das Ziel dieses Versuches bestand darin, für die Exegese von Röm 3,24f. einen größeren Kontext und daher weitere Anhaltspunkte zu gewinnen.

b) Kulturanthropologische Modelle zu Opfer und Gabe

Wenn sich Paulus mit seiner Metaphorik auf komplexe Handlungsmuster wie Gabe und Opferkult bezieht, muss die Exegese zunächst das eigene Verständnis dieser Muster klären. Vielfach bieten sich zu diesem Zweck unterschiedliche kulturanthropologische Modelle an, die teilweise allerdings auch lediglich einen bestimmten Bereich des komplexen Handlungsmusters abbilden. Eine transparente Exegese wird also die herangezogenen Deutungsmodelle in ihren anthropologischen Voraussetzungen, ihrer Reichweite und ihren Konsequenzen diskutieren.

Die vorgestellten und ausführlich und kritisch gesichteten Modelle zum Opferkult von Girard und Burkert besitzen den kaum zu überschätzenden Vorteil, nicht ausschließlich auf die überlieferte Opfertheologie zu setzen sondern Rückschlüsse auf die Motivation und die Erfahrungen der Teilnehmenden an praktizierten Ritualen des Opferkultes zu ermöglichen. So können auch die Themen Aggression und Gewalt in das Bildfeld von Exegese und Theologie gelangen.

Aber nicht nur beim Opferkult sondern auch bei der Gabe sollte gezeigt werden, dass sich diese komplexen Handlungsmuster keineswegs auf einen einfachen Nenner bringen lassen. Zu variabel sind Akteure, Situationen, Objekte und zu unterschiedlich die jeweiligen Motivationen. Um diese komplexen Handlungsmuster angemessen interpretieren zu können, erscheint allerdings gerade deshalb die Wahrnehmung der konkreten Aktualisierung von Relevanz, eben die Wahrnehmung der „individuating details, the sort of thing that makes *A Winter's Tale* different from *Measure for Measure*, *Macbeth* from *Hamlet*“¹⁰³².

Angewendet auf die Gabe: Kolleginnen und Kollegen anlässlich des eigenen Geburtstags auf ein Stück Torte einzuladen, stellt eine in deutschen Verwaltungen sozialadäquate Ausgestaltung der Gabe dar. In Röm 3,24 ist allerdings, wie zu zeigen gewesen ist, eine völlig andere Ausgestaltung von Gabe anzutreffen: eine Gabe ohne jede Erwidern, unerwartet, und zwar zwischen völlig verfeindeten Personen, eine Gabe, die nicht nur die Situation sondern auch die Beziehung und das nachfolgende Leben verändert. Gemeint ist in Röm 3,24 die Gabe als Transformation, die nach den uns vorliegenden soziologischen Kenntnissen eher ein Ideal oder eine Wunschvorstellung darstellt denn erfahrbare Realität. Deswegen ist sie allerdings nicht als weniger relevant zu bezeichnen, im Gegenteil vielleicht.

Die Spur der Ereignishaftigkeit bzw. Performativität kann auch bei der Exegese des schwierigen Verses Röm 3,25 neue Perspektiven eröffnen. Aus der Diskussion der kulturanthropologischen Modelle des Opferkultes haben sich Hinweise darauf ergeben, dass die Durchführung von Opferritualen Gemeinschaften in Krisen stabilisieren kann. Es kommt dabei weniger auf die allgemein und kontinuierlich vorliegenden Vorstellungen an als vielmehr auf die tatsächliche Durchführung eines Opferrituals in einer gegebenen Situation. Erst dann wird von den antiken Teilnehmenden Grund zur Hoffnung und Zuversicht empfunden.

Der Vers Röm 3,25 wäre grundsätzlich missverstanden, wenn hier ein tatsächliches Opferritual angenommen würde. Es soll auch keine Typologie zu alttestamentlichen Opferkultriten etabliert werden. Alles das lässt sich anhand einer rhetorischen Analyse klar zeigen. Tatsächlich leistet die komplexe Ritualmetaphorik einen ganz anderen literarischen Beitrag im ersten Teil des Römerbriefes. Mittels dieser komplexen Ritualmetaphorik gelingt es Paulus, das Sterben Jesu als entscheidenden kosmologischen Wendepunkt herauszuarbeiten, an dem das soziale Drama Röm 1,18-3,31 durch Gottes Eingreifen eine positive Wendung genommen hat. Auch hier ist das Moment der Transformation unerträglich gewordener Zustände zu finden, das ja bereits im Zusammenhang der Gabe Röm 3,24 angesprochen ist.

Paulus bezieht sich somit in Röm 3,24f. metaphorisch auf komplexe Handlungsmuster seiner Zeit. Es gelingt ihm so, die Erfahrungen, Kenntnisse und Wünsche seiner Rezipienten und Rezipientinnen in

¹⁰³² Geertz, Genres (Anm. 816), 29.

ihrer Unterschiedlichkeit bei der Lektüre einzubeziehen und auf diese Weise die Eindrücklichkeit seines Briefes zu steigern. Fehlt dieser vorausgesetzte Erfahrungshintergrund hingegen, ist die Zugänglichkeit der Metaphorik deutlich eingeschränkt. Dies lässt sich etwa bei einem überlieferten Brief Rilkes zeigen, in dem er seine Erfahrung als Hörer der Matthäus-Passion und damit seine innere Distanziertheit zu der Deutung des Kreuzesgeschehens in Begrifflichkeiten des Opferkultes mitteilt¹⁰³³:

„Unvergeßlich zeigt sich, wenn nach der Frage des Landpflegers: ‚Was hat er denn Übles getan?‘ und den folgenden Versen, die die Kreuzigung verlangen, die Erklärung von Christi Wohltun und Rettung eingeschoben wird, in einem weich von Flöten begleiteten Rezitativ, einem Musik-Thal von solcher Milde des Klimas, daß, drin noch verweilen zu müssen, fast über die Kraft geht, wo man doch nichts als Härten und Schrecknisse vor sich sieht, bis zu jenem steilen Gipfel im ewigen Schnee des Opfers“¹⁰³⁴.

¹⁰³³ Vgl. Blumenberg, Hans: Matthäuspassion, Frankfurt / Main 1988, 73. Im Hintergrund steht Rilkes unmittelbare Gotteserfahrung, der eine Bindung einen bestimmten Erlösungsweg nicht logisch erscheint.

¹⁰³⁴ Luck, Rätus (Hg.): Rainer Maria Rilke Briefe an Nanny Wunderly-Volkart. Im Auftrag der Schweizerischen Landesbibliothek und unter Mitarbeit von Niklaus Bieler besorgt, Bd. 1, Frankfurt / Main 1977, 193f.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Adler, Ada: Suidae Lexikon (Sammlung wissenschaftlicher Commentare. Lexicographi Graeci I), Bd. 4, Stuttgart 1989.
- Berger, K.: Das Buch der Jubiläen, JSRZ II/3, Gütersloh 1981.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea cooperantibus A. Alt / O. Eißfeldt / P. Kahle ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata cooperantibus H. P. Rüger / J. Ziegler ediderunt K. Elliger / W. Rudolph. Editio secunda emendata opera W. Rudolph / H. P. Rüger, 2. Aufl., Stuttgart 1984.
- Bouffartigue, Jean (Hg.): De l'abstinence Porphyre. Texte établi et trad. (Collection des universités de France, Bd. 2: Livres II et III, Paris 1979.
- Clark, Albertus Curtis (Hg.): M. Tulli Ciceronis Orationes, Bd. 1 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Bd. 70), Oxford 1961
- Cohn, L. und Wendland, P. (Hg.): Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, Vol. I-VII, Berlin 1896-1930.
- Degani, Hentzius: Hipponactis testimonia et fragmenta (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1991.
- Dindorf, Wilhelm: Scholia Graeca in Aristophanis Comoedis, 3 Bde., Lipsiae 1822-1826.
- Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE), Bd. 92, Tübingen 1995.
- Hall, F.W. und Geldart, W.M. (Hg.): Aristophanis Comoediae, Bd. 2, Oxford 1962.
- Lindemann, A. und Paulsen, H. (Hg.): Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk / K. Bihlmeyer / M. Whittaker, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Tübingen 1992.
- Mumprecht, Vroni (Hg.): Das Leben des Apollonius von Tyana. Griechisch-deutsch, München 1983.
- Novum Testamentum Graece post Eb. Nestle / Erw. Nestle ed. B. Aland / K. Aland / u.a., 27. Aufl., Stuttgart 1993.
- Schmitt, Franciscus Salesius: Anselm von Canterbury: Cur deus homo – Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch und Deutsch, 5. Aufl., Darmstadt 1993.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart 1979.

Hilfsmittel

- Bauer, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neues Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. Aland / B. Aland, 6. Aufl., Berlin, New York 1988.
- Blaß, F. u.a.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 15. Aufl., Göttingen 1979.
- Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament, 17. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962.
- Jenni, E.: Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, NB des ‚Hebräischen Schulbuchs‘ von Hollenberg-Budde, Basel, Stuttgart 1978.

Sekundärliteratur

- Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main, New York 2005.
- Adloff, Frank und Mau, Steffen: Zur Theorie der Gabe und Reziprozität, in: dieselben (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main 2005, 9-57.
- Aho, James A.: Violence and the Sacred by René Girard, in: Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion, Bd. 41, Chicago 1980, 89f.
- Albertz, Rainer: Loskauf umsonst? Die Befreiungsvorstellungen bei Deuterocesaja, in: Hardmeier, Christof u.a. (Hg.): Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2003, 360-379.
- Amelung, Knut: Sitzblockaden, Gewalt und Kraftentfaltung. Zur dritten Sitzblockaden-Entscheidung des BVerfG, in: Neue Juristische Wochenschrift, Bd. 48, München, Frankfurt/M 1995, 2584-2591.
- Antor, Heinz: Art. Hermeneutischer Zirkel, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 301f.
- Atlan, Henri und Dupuy, Jean-Pierre: Mimesis and Social Morphogenesis, in: Lasker, E.G.: Applied Systems and Cybernetics. Proceedings of the International Congress on Applied Systems Research and Cybernetics, Bd. 3, New York 1981, 1263-1268.
- Auffarth, Christoph: Der drohende Untergang. „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland (RGVV 39), Berlin 1991.
- Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2006.
- Bandura, Albert u.a.: Übernahme von Aggression durch Imitation aggressiver Vorbilder, in: Kornadt, Hans-Joachim: Aggression und Frustration als psychologisches Problem, Bd. 2 (WdF 482), Darmstadt 1992, 319-338.
- Barclay, John M. G.: Paul and the Gift, Grand Rapids 2015.
- Baudy, Dorothea: Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten (RGVV 43), Berlin, New York 1998.
- Bayer, Oswald: Art. Gabe II., Systematisch-dogmatisch, in: RGG4, Tübingen 2000, 444.
- Beck, Mark: Der politische Euergetismus und dessen vor allem nichtbürgerliche Rezipienten im hellenistischen und kaiserzeitlichen Kleinasien sowie im ägäischem Raum (Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike), Rahden 2015.
- Becker, Jürgen: Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Christi, in: ZThK.B 8, Tübingen 1990, 29-49.
- Beek, Wouter van (Hg.): Mimese en Geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard, Kampen 1988.
- Bell, Catherine, Ritual. Perspectives and Dimensions, New York, Oxford 1997.
- Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments: neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg 1977.
- Berger, Klaus: Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- Berger, Klaus: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II, Bd. XXV/2, Berlin 1984, 1031-1432.1831-1885.
- Bertholet, Alfred: Opfer: I. Religionsgeschichtlich, in: RGG², Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. 704-711.
- Bertholet, Alfred: Sühne, in: RGG², Bd. 5, Tübingen 1931, 873-875.
- Bertholet, Alfred: Smith, William Robertson, in: RGG², Bd. 5, Tübingen 1931, 590.
- Bertram, Georg: Art. ὄψρις, κτλ., in: ThWNT, Bd. 8, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969, 295-307.
- Bierl, Anton: Walter Burkert – ein Religionswissenschaftler als Inspirationsquelle für eine moderne Gräzistik und kulturwissenschaftlich geprägte Literaturwissenschaft, in: Bierl, Anton, und Braungart (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010, 1-44.

- Blau, Peter M.: Sozialer Austausch, in: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main 2005, 125-137.
- Blomberg, Craig L. und Markley, Jennifer Foutz: A Handbook of New Testament Exegesis, Grand Rapids 2010.
- Blumenberg, Hans: Matthäuspassion, Frankfurt / Main 1988
- Blumenberg, Hans: Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlass herausgegeben von Anselm Haverkamp, Frankfurt/Main 2007.
- Bornkamm, Günter: Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3), in: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (BEvTh 16), München 1966, 9-33.
- Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen 1913.
- Bousset, Wilhelm: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), hg. von Hugo Gressmann, 3. Aufl., Tübingen 1926.
- Bowie, Fiona: The Anthropology of Religion. An Introduction, 2. Auflage, Malden, Oxford, Victoria 2006.
- Bräunlein, Peter J.: Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen), Wiesbaden 2012.
- Bremmer, Jan: Scapegoat Rituals in Ancient Greece, in: Harvard Studies in Classical Philology, Bd. 87, Cambridge, London 1983, 299-320.
- Breytenbach, Cilliers: Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989. 201
- Breytenbach, Cilliers: Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe, in: NTS 39, Cambridge 1993, 59-79.
- Budde, Karl: Rezension zu: W.R. Smith, Lectures on the religion of the Semities, in: ThLZ 15, Leipzig 1890, 537-543.
- Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes (KEK), 15. Aufl., Göttingen 1957.
- Bultmann, Rudolf: Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes, in: Dinkler, Erich (Hg.): Rudolf Bultmann Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neues Testaments, Tübingen 1967, 381-393.
- Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Bartsch, Hans Werner (Hg.): Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch (Theologische Forschung), Hamburg 1948, 15-53.
- Bultmann, Rudolf: Art.: Paulus, in: RGG², Bd. 4, Tübingen 1930, 1019-1045.
- Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, 9. Aufl., Tübingen 1984.
- Bultmann, Rudolf: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949.
- Bultmann, Rudolf: Weissagung und Erfüllung, in: Glauben und Verstehen, Bd. 2, Tübingen 1952, 162-186.
- Büchsel, Friedrich: Art. δίδωμι, in: ThWNT, Bd. 2, Stuttgart 1935, 168-175.
- Büchsel, Friedrich und Herrmann, Johannes: ἵλεως, ἱλάσκομαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον, in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, 300-324.
- Büchsel, Friedrich und Hertrich, Volkmar: κρίνω, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1950 [=Stuttgart 1938], 920-955.
- Burkert, Walter: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt (Carl Friedrich von Siemens Stiftung: Themen XL), München 1984.
- Burkert, Walter: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, 2. Aufl., München 1991.
- Burkert, Walter: Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions, Cambridge 1996.

- Burkert, Walter: Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen, in: *Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique XXVII*, Vandoevres, Genf 1981, 91-125.
- Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977.
- Burkert, Walter: *Homo Necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (RGVV 32), 2. Aufl., Berlin, New York 1997.
- Burkert, Walter: Horror Stories. Zur Begegnung von Biologie, Philologie und Religion, in: Bierl, Anton und Braungart (Hg.): *Gewalt und Opfer*. Im Gespräch mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010, 45-56.
- Burkert, Walter: *Kulte des Altertums*. Biologische Grundlagen der Religion, 2. Aufl., München 1998.
- Burkert, Walter: Lescha-Liškah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland, in: Marciano, M. Laura Gemelli: *Kleine Schriften II. Orientalia (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben. Supplement-Reihe, Band 2)*, Göttingen 2003, 135-153.
- Burkert, Walter: Opfer als Tötungsritual: Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?, in: Graf, Fritz (Hg.): *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposion Karl Meuli (Beiträge zur Volkskunde 11)*, Basel 1992, 169-189.
- Burkert, Walter: ‚Vergeltung‘ zwischen Ethologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums (Themen, Bd. 55), München 1994, 12-14.
- Burkert, Walter: Zwischen Biologie und Geisteswissenschaft. Probleme einer interdisziplinären Anthropologie, in: Bierl, Anton, und Braungart (Hg.): *Gewalt und Opfer*. Im Dialog mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010, 57-70.
- Cancik-Lindemaier, Hildegard: Tun und Geben. Zum Ort des Opfers in der römischen Kultur, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454)*, 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, 58-85.
- Ciminna, Vincent Peter: *Violence & Sacrifice. An Analysis of Girard's Interpretation of Ritual Action*, Ann Arbor 1984 [= Diss. masch., New York 1982].
- Coenen, Hans Georg: *Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*, Berlin, New York 2002.
- Conzelmann, Hans: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 4. Aufl., Tübingen 1987.
- Därmann, Iris: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Dalferth, I. U: Christ died for us: reflections on the sacrificial language of salvation, in: Sykes, S. W. (Hg.): *Sacrifice and Redemption (Durham Essays in Theology)*, Cambridge 1991, 299-325.
- Deubner, Ludwig: *Attische Feste*, Berlin 1956 [=Berlin 1932].
- Deißmann, Adolf: ΙΑΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΑΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie, in: ZNW 4, Berlin 1903, 193-212.
- Dewey, Joanna: A Response to René Girard, „Is there Anti-Semitism in the Gospels“, in: *Biblical Interpretation* 1, Leiden, Boston 1993, 353-356.
- Dijk, Teun A. van: *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*, Tübingen 1980.
- Dinkler, Erich (Hg.): *Rudolf Bultmann Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 483-507.
- Dollard, John u.a.: *Frustration and aggression*, New Haven 1939.
- Donner, Herbert: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Ergänzungsreihe 4/2)*, Göttingen 1986.

- Drexler, Josef: Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell (Münchener ethnologische Abhandlungen, Bd. 12), München 1993.
- Dunn, J.D.G.: The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids 1998.
- Dunn, John: Methodological Rivalries. Theology and Social Science in Girardian Interpretations of the New Testament, in: JStNT 62, Sheffield 1996, 105-119.
- Dupuy, Jean-Pierre: Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme, Paris 1982.
- Eberhart, Christian A.: Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament (WUNT 305), Tübingen 2013.
- Ebner, Constanze: Incestus, in: Cancik, Hubert und Schneider, Helmuth (Hg.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 5, Stuttgart, Weimar 1998, Sp. 963f.
- Ecker, Ludwig: Zwischen Recht und Vergebung. Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung christlicher Existenz, Linz 1999.
- Eggs, Ekkehard: Art. Metapher, in: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, Tübingen 2001, 1099-1183.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie, 8. Aufl., München, Zürich 1999.
- Eißfeldt, Otto: Opfer II A. Im AT, in: RGG², Bd. 4, Tübingen 1930, 711-717.
- Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg, Basel, Wien 1978.
- Elliot, Neil: The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 45), Sheffield 1990.
- Engberg-Pedersen, Troels: Gift-Giving and Friendship: Seneca and Paul in Romans 1-8 on the Logic of God's *Xáρις* and Its Human Response, in: HTR 101, Cambridge 2008, 15-44.
- Esler, Philip F.: Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter, Minneapolis 2003.
- Fabry, Heinz-Josef und Weinfeld, Moshe: Art. מִנְחָה, in: ThWAT, Bd. 4, 1984, 987-1001.
- Farenga, Vincent: Violence and the Sacred. By René Girard, in: Comparative Literature, Bd. 32, Eugene/Oregon, 419-424.
- Feine, Paul: Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., Leipzig 1912.
- Finamore, Stephen: Wright, Wrong and Wrath: Apocalypse in Paul and in Girard, in: Kirwan, Michael and Treflé Hidden, Sheelah: Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation (Violence, Desire, and the Sacred 5), New York, London, Oxford, New Dehli, Sydney 2017, 47-70.
- Finlan, Stephen: The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors (Academia Biblica 19), Atlanta 2004.
- Fischer-Lichte, Erika: Performativität. Eine Einführung, Bielefeld 2012.
- Fitzgerald, John T.: Cracks in an Earthen Vessel. An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence (SBL. Dissertation Series 99), Atlanta 1988.
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13), in: Mitscherlich, Alexander u.a. (Hg.): Sigmund Freud Studienausgabe, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt/M 1974, 287-444.
- Friedrich, Gerhard: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (Biblisch-theologische Studien 6), Neukirchen-Vluyn 1982.

- Frey, Jörg: Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 3-50.
- Gärtner, Hans: Suda (ἡ Σοῦδα), in: KP, Bd. 5, München 1975, 407f.
- Gans, Eric: Mimetic Paradox and the Event of Human Origin, in: *Anthropoetics I*, Nr. 2, Los Angeles 1995, 1-15.
- Gathercole, Simon: *Defending Substitution. An Essay on Atonement in Paul* (Acadia Studies in Bible and Theology), Grand Rapids 2015.
- Gaukesbrink, Martin: Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (fzb 82), Würzburg 1999.
- Gebhard, V.: Thargelia, in: PRE, Zweite Reihe, Bd. V/2, Stuttgart 1934, Sp. 1287-1304.
- Geertz, Clifford: Art as a Cultural System, in: ders.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, 3. Aufl., New York 2000, 94-120.
- Geertz, Clifford: Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought, in: ders.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, 3. Aufl., New York 2000, 19-35.
- Gese, Hartmut: Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München 1974, 9-30.
- Gese, Hartmut: Die Sühne, in: ders.: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, 3. Aufl., Tübingen 1989, 85-106.
- Girard, René: *A Theater of Envy: William Shakespeare* (Odéon), New York, Oxford 1991.
- Girard, René: A Venda Myth Analyzed, in: Golsan, Richard Joseph: *René Girard and Myth. An Introduction* (Theorists of Myth 7; Garland Reference Library of the Humanities 1194), New York, London 1993, 151-179.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Frankfurt/Main 1992.
- Girard, René: *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich, Düsseldorf 1998.
- Girard, René: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, Bd. 8), Münster, Hamburg, London 1999.
- Girard, René: Generative Scapegoating, in: Hamerton-Kelly, Robert G. (Hg.): *Violent Origins*. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987, 75-145.
- Girard, René: Is there Anti-Semitism in the Gospels?, in: *Biblical Interpretation 1*, Leiden, Boston 1993, 339-352.
- Girard, René: Postface: Mimetic Desire in the Underground, in: Williams, James G. (Hg.): *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. René Girard, New York 1997, 143-165.
- Girard, René: The Plague in Literature and Myth, in: ders., „To double business bound“. *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Baltimore 1978, 136-154.
- Girard, René: *Things Hidden since the Foundation of the World*. Research undertaken in collaboration with Jean Michel Oughourlian and Guy Lefort, Stanford 1987.
- Girard, René: Wenn all das beginnt Dialog mit Michel Treguer. Aus dem Französischen von Pascale Veldboer (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, Bd. 5), Thaur, Wien, München, Münster, Hamburg, London 1997.
- Gladigow, Burkhard: Opfer und komplexe Kulturen, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (stw 1454), 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, 86-107.

- Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Dinge. Aus dem Französischen übersetzt von Martin Pfeiffer, München 1999.
- Gödde, Susanne: Unschuldskomödie oder Euphemismus. Walter Burkerts Theorie des Opfers und die Tragödie, in: Bierl, Anton und Braungart, Wolfgang (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010, 215-245.
- Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation (stw 594), 3. Aufl., Frankfurt/Main 1986.
- Golsan, Richard Joseph: René Girard and Myth. An Introduction (Theorists of Myth 7; Garland Reference Library of the Humanities 1194), New York, London 1993.
- Gouldner, Alvin W.: Etwas gegen nichts. Reziprozität und Asymmetrie, in: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt/Main 2005, 109-123.
- Gräßer, Erich: Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption, in: ZThK 91, Tübingen 1994, 272-284.
- Greisch, Jean: Homo Mimeticus. Kritische Überlegungen zu den Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff, in: Schenk, Richard (Hg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart, Bad Cannstadt 1995, 27-63.
- Greshake, Gisbert: Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983.
- Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Bd. IV/1, Teil 3: Getreide - gewöhnlich, bearbeitet von Hermann Wunderlich, Leipzig 1911 [= Bd. 6, München 1984].
- Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 12. Bd. I. Abteilung, Leipzig 1956 [= Bd. 25, München 1984].
- Grund, Alexandra: Homo donans. Kulturanthropologische und exegetische Erkundungen zur Gabe im alten Israel, in: Janowski, Bernd und Hamm, Berndt (Hg.): Geben und Nehmen (JBTh 27), Neukirchen-Vluyn 2013, 45-71.
- Grund, Alexandra (Hg.): Opfer Geschenke Almosen. Die Gabe in Religion und Gesellschaft, Stuttgart 2015.
- Hahn, Ferdinand: Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: Lehmann, Karl und Schlink, Edmund (Hg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls (Dialog der Kirchen 3), Göttingen, Freiburg 1983, 51-91.
- Hahn, Ferdinand: Streit um „Versöhnung“. Zur Besprechung des Buches von Cilliers Breytenbach durch Otfried Hofius, in: VF 36/2, München 1991, 55-64.
- Hamerton-Kelly, Robert G.: A Girardian Interpretation of Paul: Rivalry, Mimesis and Victimhood in the Corinthian Correspondence, in: McKenna, Andrew J. (Hg.): René Girard and Biblical Studies (Semeia 33), Philadelphia 1984, 65-81.
- Hamerton-Kelly, Robert G.: Sacred Violence. Paul's Hermeneutic of the Cross, Minneapolis 1992.
- Hamerton-Kelly, Robert G.: The Gospel and the Sacred. The Poetics of Violence in Mark, Minneapolis 1994.
- Hamm, Berndt: Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: Hamm, Berndt und Janowski, Bernd: Geben und Nehmen (Jahrbuch für Biblische Theologie 27), Neukirchen-Vluyn 2013, (241-276) 256ff.
- Hartenstein, Friedhelm: Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: Frey, Jörg und Schröder, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 119-137.
- Hauck, Friedrich und Meyer, Rudolf: καθάρως, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1950 [=Stuttgart, 1938], 416-434.

- Hauck, Friedrich: κοινός, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, 789-810.
- Heichelheim, Fritz Moritz: Mars, in: PRE, Bd. XIV/2, Stuttgart 1930, 1919-1964.
- Heinrich, Axel: Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (ratio fidei, Bd. 6), Regensburg 2001.
- Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/Main 2009.
- Hénaff, Marcel: Die Welt des Handels, die Welt der Gabe. Wahrheit und Anerkennung, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 81-90.
- Henninger, Joseph: Sacrifice, in: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Bd. 12, New York, London 1987, 544-557.
- Henrichs, Albert: Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen, in: Graf, Fritz (Hg.): Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags - Symposium für Walter Burkert, Stuttgart, Leipzig 1998, 33-71.
- Henrichs, Albert: Gott, Mensch, Tier: Antike Daseinsstruktur und religiöses Verhalten im Denken Karl Meulis, in: Graf, Fritz (Hg.): Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Beiträge zur Volkskunde 11), Basel 1992, 129-167.
- Hermann-Otto, Elisabeth: Art. Manumissio (Freilassung), in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. 24, Stuttgart 2012, 56-75.
- Herms, Eilert: Ansprache bei der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 2006, in: ders. (Hg.): Wissenschaft und christlicher Glaube von René Girard, Tübingen 2007, 74-107.
- Herrmann, Johannes: Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper, Leipzig 1905.
- Herrmann, Johannes: ἱλάσκομαι, ἱλασμός, in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, 301-311.
- Herzog, Markwart: Religionstheorie und Theologie René Girards, in: KuD 38, Göttingen 1992, 105-137.
- Heusch, Luc de: Sacrifice in Africa. A Structuralist Approach, Bloomington 1985.
- Hock, Ronald F.: The social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship, Philadelphia 1980.
- Hoffmann, Veronika: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg, Basel, Wien 2013.
- Hofius, Otfried: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 1-14.
- Hofius, Otfried: Rezension C. Breytenbach, Versöhnung, in: ThLZ 115, Leipzig 1990, 741-745.
- Hofius, Otfried: Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 33-49.
- Holtzmann, Heinrich Julius: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (Sammlung theologischer Lehrbücher), Bd.1, 2. Aufl., Tübingen 1911.
- Holtzmann, Heinrich Julius: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (Sammlung theologischer Lehrbücher), Bd.2, 2. Aufl., Tübingen 1911.
- Honneth, Axel: Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 99-110.
- Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: HDThG, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984, 71-287.
- Horatscheck, Anna-Margaretha: Hermeneutik des Verdachts, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 300f.
- Horst, Friedrich: Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, in: EvTh 16, München 1956, 49-75. 84

- Hübscher, Arthur (Hg.): Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1 (Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke, Bd. 2), 2. Aufl., Wiesbaden 1949.
- Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, 2. Aufl., München 1984.
- Jahn, Ilse und Sucher, Ulrich: Die Herausbildung der Verhaltensbiologie, in: Jahn, Ilse (Hg.): Geschichte der Biologie - Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien -, 3. Aufl., Jena, Stuttgart, Lübeck, Ulm 1998, 580-600.
- Janowski, Bernd: Azazel - biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f., in: Blum, Erhard u.a. (Hg.): Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 97-110.
- Janowski, Bernd: Das Leben für andere hergeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey, Jörg und Schröder, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 97-118.
- Janowski, Bernd und Hamm, Bernd (Hg.): Geben und Nehmen (JBTh 27), Neukirchen-Vluyn 2013.
- Janowski, Bernd: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Janowski, Bernd: Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘, in: ders.: Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 169-191.
- Jeremias, Joachim: Der Opfertod Jesu Christi, in: Klappert, B.: Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, Wuppertal 1967, 171-182.
- Joest, Wilfried: Dogmatik, Bd. 1, 3. Aufl., Göttingen 1989.
- Joest, Wilfried: Schuld erkennen - Schuld bekennen, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente, Bd. 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 14-25.
- Josuttis, Manfred: Der Weg ins Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991.
- Jürgens, Benedikt: Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext (Herders biblische Studien 28), Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2001.
- Jung, Franz: Biographisches Nachwort, in: Gelzer, Thomas (Hg.): Karl Meuli. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Basel, Stuttgart 1975, 1153-1209.
- Käsemann, Ernst: An die Römer (HNT 8a), 4. Aufl., Tübingen 1980.
- Käsemann, Ernst: Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“, in: Dinkler, Erich (Hg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 47-59.
- Käsemann, Ernst: Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ZThK 58, Tübingen 1961, 367-378.
- Käsemann, Ernst: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 61-107.
- Käsemann, Ernst: Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968.
- Käsemann, Ernst: Sacrifice or Compromise, in: Australian Biblical Review 26, Melbourne 1978, 13-25.
- Käsemann, Ernst: Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55), Göttingen 1939.
- Käsemann, Ernst: Zum Verständnis von Römer 3,24-26, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960, 96-100.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Stuttgart 1974.

- Kaplan, Grant: René Girard, unlikely Apologist. *Mimetic Theory and Fundamental Theology*, Indiana 2016.
- Kapstein, Roel und Times, Peter: *De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard*, Kampen 1986.
- Kaser, Max: *Das römische Privatrecht. Erster Abschnitt: Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (Rechtsgeschichte des Altertums im Rahmen des Handbuchs für Altertumswissenschaft, dritter Teil, dritter Band, erster Abschnitt)*, 2. Aufl., München 1971.
- Kaser, Max: *Das römische Zivilprozeßrecht. Neu bearbeitet von Karl Hackl (Handbuch der Altertumswissenschaft: Abt. 10, Rechtsgeschichte des Altertums, Teil 3, Bd. 4)*, 2. Aufl., München 1996.
- Kast, Verena: Karl Meulis Beitrag zur heutigen Psychologie des Trauerns, in: Graf, Fritz (Hg.): *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposion Karl Meuli (Beiträge zur Volkskunde 11)*, Basel 1992, 191-202.
- Kempf, Wilhelm und Hilke, Reinhard: Zur Rehabilitierung der Frustrations-Aggressions-Theorie, in: Hilke, Reinhard und Kempf, Wilhelm (Hg.): *Aggression. Naturwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Perspektiven der Aggressionsforschung*, Bern, Stuttgart, Wien 1982, 148-163.
- Kippenberg, Hans G.: William Robertson Smith (1846-1894), in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 60-76.
- Kirwan, Michael und Treflé Hidden, Sheelah (Hg.): *Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation (Violence, Desire, and the Sacred Bd. 5)*, New York, London, Oxford, New Dehli, Sydney 2017.
- Klauck, Hans-Josef: *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1)*, Stuttgart, Berlin, Köln 1995.
- Klessmann, Michael: *Ärger und Aggression in der Kirche*, Göttingen 1992.
- Klingmüller, Fritz: Incestus, in: PRE, Bd. IX/2, Stuttgart 1916, Sp. 1242-1244.
- Knöppler, Thomas: *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Knöppler, Thomas: *Theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69)*, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Koch, Klaus: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, in: ZThK 55, Tübingen 1958, 36-51.
- Koch, Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im A.T.?, in: ZThK 52, Tübingen 1955, 1-42.
- Koch, Klaus: Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: VT 12, Leiden 1962, 396-416.
- Koch, Klaus: Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26, München 1966, 217-239.
- Koch, Klaus: Versöhnung im AT, in: RGG³, Bd. 6, Tübingen 1962, 1368-1370.
- Kohl, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor (1832-1917), in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 41-59.
- Kornadt, Hans-Joachim: Die Entwicklung der Frustrations- und der Aggressionsforschung, in: ders. (Hg.): *Aggression und Frustration als psychologisches Problem*, Bd. 1 (WdF 274), Darmstadt 1981, 3-59.
- Kornadt, Hans-Joachim: *Frustration und Aggression als psychologisches Problem (WdF 274.482)*, 2 Bde., Darmstadt 1981/1992.
- Kornadt, Hans-Joachim: Ist die Katharsis-Hypothese endgültig widerlegt?, in: ders. (Hg.): *Aggression und Frustration als psychologisches Problem*, Bd. 2 (WdF 482), Darmstadt, 1992, 156-223.
- Kornadt, Hans-Joachim: Trends und Lage der gegenwärtigen Aggressionsforschung, in: ders. (Hg.): *Aggression und Frustration als psychologisches Problem*, Bd. 2 (WdF 482), Darmstadt 1992, 513-560.

- Kornfeld, Walter: Levitikus (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1983.
- Kraus, Wolfgang: Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die „Biblische Theologie“. Ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f einzubeziehen, in: JBTh 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 155-172.
- Kraus, Wolfgang: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3, 25-26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Kriz, Jürgen: Systemtheorie. Eine Einführung für Psychotherapeuten, Psychologen und Mediziner, Wien 1997.
- Kümmel, Hans Martin: Ersatzkönig und Sündenbock, in: ZAW 80, Berlin, New York 1968, 289-318.
- Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht (SBS 50), Stuttgart 1970.
- Kuester, Martin: Art. Signifikant (frz. signifiant) und Signifikat (frz. signifié), in: Nünning, Ansgar: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 689.
- Lancaster Patterson, Jane: Keeping the Feast. Metaphors of Sacrifice in 1. Corinthians and Philippians (SBL Early Christianity and Its Literature 15), Atlanta 2015.
- Laquer: Suidas (Σοῦίδα), in: PRE II, Bd. 4.1, Stuttgart 1931, 675-717.
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1990.
- Lee, Richard: Foragers, foraging, in: Barfield, Thomas: The Dictionary of Anthropology, Oxford 1997, 202-203.
- Lehmann, Jürgen: Bürgerlich-rechtliche Probleme der öffentlichen Verwaltung. Eine anspruchsorientierte Darstellung des BGB, 4. Aufl., Stuttgart, München, Hannover, Berlin, Weimar, Dresden 2005.
- Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Gesellschaft. Übersetzt von Eva Moldenhauer (stw 1044), Frankfurt/Main 1993.
- Lévi-Strauss, Claude, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Lepenies, Wolf und Ritter, Henning (Hrsg.): Marcel Maus. Soziologie und Anthropologie. Bd. 1: Theorie der Magie, Soziale Morphologie, München 1974, 7-41.
- Litwa, David M.: We Are Being Transformed. Deification in Paul's Soteriology (BZNW 187), Berlin, Boston 2012.
- Livingston, Paisley: Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis, Baltimore, London 1992.
- Lohfink, Norbert (Hg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg, Basel, Wien 1983.
- Lohse, Eduard: Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Christi (FRLANT 64), 2. Aufl., Göttingen 1963.
- Longenecker, Richard N.: The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2016.
- Lorenz, Günther: Ehrfurcht vor dem Leben der Tiere bei frühen Griechen und Römern und bei den Naturvölkern?, in: Hampl, F. und Weiler, I. (Hg.): Kritische und vergleichende Studien zur Alten Geschichte und zur Universalgeschichte, Innsbruck 1974, 211-243.
- Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 20. Aufl., München 1995.
- Luck, Rätus (Hg.): Rainer Maria Rilke Briefe an Nanny Wunderly-Volkart. Im Auftrag der Schweizerischen Landesbibliothek und unter Mitarbeit von Niklaus Bieler besorgt, Bd. 1, Frankfurt / Main 1977.
- Luther, Martin: Der Brief an die Römer (WA 56), Weimar 1938.
- Luther, Martin: Summa des christlichen Lebens, aus S. Paulo 1. Timoth. 1 neulich gepredigt, in: WA 36, Weimar 1909, 352-375.

- Mack, Burton: Introduction: Religion and Ritual, in: Hamerton Kelly, Robert G. (Hg.): *Violent Origins*. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987, 1-70.
- Mack, Burton L.: The innocent Transgressor: Jesus in early Christian Myth and History, in: McKenna, Andrew (Hg.): *René Girard and Biblical Studies (Semeia 33)*, Philadelphia 1985, 135-165.
- Malina, Bruce T.: *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Mainz, Stuttgart, Köln 1993.
- Malina, Bruce J.: Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw1454)*, 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, 23-57.
- Maurach, Reinhart: *Strafrecht Allgemeiner Teil. Teilband 1: Grundlehren des Strafrechts und Aufbau der Straftat. Ein Lehrbuch. Begründet von Reinhart Maurach, fortgeführt von Heinz Zipf*, 7. Aufl., Heidelberg 1987.
- Maurach, Reinhart: *Strafrecht Besonderer Teil. Teilband 2: Straftaten gegen Gemeinschaftswerte. Ein Lehrbuch*, 7. Aufl., Heidelberg 1991.
- Maurer, Christian: Art. τίθημι, κτλ., in: ThWNT, Bd. 8, 152-170.
- Maurer, Hartmut: *Allgemeines Verwaltungsrecht*, 11. Aufl., München 1997.
- Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (stw 743)*, 10. Aufl., Frankfurt/Main 2013.
- Mautner, Franz H. (Hg.): *F. Sudelbuch. Göttingen. am grünen A 1776. den 4ten April. 1776-1780*, in: *Sudelbücher. Fragmente. Fabeln. Verse. Zu den Texten (Georg Christoph Lichtenberg Schriften und Briefe Bd. 1)*, Frankfurt/Main 1981.
- May, Hal und Lesniak, James G. (Hg.): *Contemporary Authors. A Bio-Biographical Guide to Current Writers in Fiction, General Nonfiction, Poetry Journalism, Drama, Motion Pictures, Television, and Other Fields. New Series, Bd. 28*, Detroit, New York, Fort Lauderdale, London 1990.
- McKenna, Andrew J.: Introduction, in: ders. (Hg.): *René Girard and Biblical Studies (Semeia 33)*, Philadelphia 1985, 1-11.
- McKenna, Andrew (Hg.): *René Girard and Biblical Studies (Semeia 33)*, Philadelphia 1985.
- Meuli, Karl: Drei Grundzüge des Totenglaubens, in: Gelzer, Thomas (Hg.): *Karl Meuli. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1975, 303-331.
- Meuli, Karl: Griechische Opferbräuche, in: Gelzer, Thomas (Hg.): *Karl Meuli. Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Basel, Stuttgart 1975, 907-1021.
- Michaelis, Axel: Einleitung, in: ders. (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 7-16.
- Michaelis, Wilhelm: μύεμαι, κτλ., in: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1943, 661-678. 286
- Mildenberger, Friedrich: *Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch*, 3. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987.
- Moebius, Stephan: Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des *Essai sur le don*, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 68-80.
- Mühlenberg, Ekkehard: *Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury*, in: Andresen, Carl (Hg.): *Handbuch der Theologie- und Dogmengeschichte*, Bd. 1; Göttingen 1982, 406-566.
- Mühlmann, W. E.: *Kulturkreislehre*, in: RGG³, Bd. 4, Tübingen 1960, 115f.
- Müller, Klaus E.: *Geschichte der Ethnologie*, in: Fischer, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin, Hamburg, 4. Aufl., 1998, 21-51.

- Mummendey, Amélie: Aggressives Verhalten, in: Thomae, Hans (Hg.): Psychologie der Motive (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C, Serie IV, Bd. 2), Göttingen 1983, (321ff.) 336f.
- Nilsson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V.2.1), 3. Aufl., München 1992 [=München 1967].
- North, Robert: Violence and the Bible: The Girard Connection, in: CBQ 47, Washington 1985, 1-27.
- Nünning, Ansgar: Art. Modell, literaturwissenschaftliches, in: ders. (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 534.
- Oeming, Manfred: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985.
- Orelli, Karl von: Opferkultus des Alten Testaments, in: RE3, Bd. 14, Leipzig 1904, 386-400.
- Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, Bd. I/2, 5. Aufl., Leipzig 1847.
- Pfister, Manfred: Performance / Performativität, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 590-592.
- Plöger, Otto: Sprüche Salomos (Proverbia) (Biblicher Kommentar zum Alten Testament XVII), Neu-kirchen-Vluyn 1981.
- Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 1991.
- Quadflieg, Dirk: Asymmetrische Reziprozität. Über das Verhältnis von Gabe und Anerkennung bei Marcel Hénaff, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 111-122.
- Quadflieg, Dirk: Stichwort: Marcel Hénaff: Gabe und soziale Integration, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, Frankfurt/Main 2010, 63-67.
- Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments (EETH 1), Bd. 1, 5. Aufl., München 1966.
- Rahn, Ewald und Mahnkopf, Angela: Lehrbuch Psychiatrie für Studium und Beruf. Mit einem Beitrag von Jürgen Junglas zur Kinder- und Jugendpsychiatrie, Bonn 1999.
- Rassem, Mohammed: Meulis Konzeption der Kulturwissenschaft, in: Graf, Fritz (Hg.): Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Beiträge zur Volkskunde 11), Basel 1992, 15-28.
- Reinfandt, Christoph: Systemtheorie, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 735-737.
- Rendtorff, Rolf: Leviticus (BK III/1), Neukirchen-Vluyn 1993.
- Rendtorff, Rolf: Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Reventlow, Henning Graf: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983.
- Reventlow, Henning Graf: „Sein Blut komme über sein Haupt“, in: VT 10, Leiden 1960, 311-327.
- Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874.
- Röhser, Günter: Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195), Stuttgart 2002.
- Rolf, Eckart: Metaphertheorien. Typologie Darstellung Bibliographie, Berlin, New York 2005.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (stw 1760), Frankfurt / Main 2005.
- Rühle, O.: Suidas, in: RGG³, Bd. 6, Tübingen 1962, 520.
- Rüterswörden, Udo: Das Ende der Gewalt? Zu René Girards Buch, in: Amir, Yehoshua u.a. (Hg.): Der eine Gott der beiden Testamente (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 247-256.

- Sahlins, Marshall D.: Zur Soziologie des primitiven Tauschs, in: Adloff, Frank und Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft Bd. 55), Frankfurt/New York 2005, 73-91.
- Sanders, E.P.: Paulus. Eine Einführung. Aus dem Englischen übersetzt von Ekkehard Schöller, Stuttgart 1995.
- Sasse, Hermann: κοσμέω, κτλ., in: ThWNT, Bd. 3, Stuttgart 1938, 867-898.
- Schlesier, Renate: Dionysos. Riten und Mythen im Werk von Walter Burkert, in: Bierl, Anton und Braungart, Wolfgang (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (MythosEikonPoiesis 2), Berlin, New York 2010 149-171.
- Schlesier, Renate: Ritual und Mythos. Zur Anthropologie der Antike heute, in: Faber, Richard und Kytzler, Bernhard (Hg.): Antike heute, Würzburg 1992, 93-109.
- Schlumberger, Hans: Fromme Wünsche. Nette Dinge. Neuprotestantische Devotionalien und giving outs, in: Korrespondenzblatt 128/5, Neuendettelsau 2012, 1-2.
- Schmidt, Karl Ludwig: Art. ἀγωγή, κτλ., in: ThWNT, Bd. 1, Stuttgart 1933, 128-134.
- Schmithals, Walter: Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung, 2. Aufl., Tübingen 1967.
- Schneider, Carl: ῥάβδος, κτλ., in: ThWNT, Bd. 6, Stuttgart 1959, 966-972.
- Schnepel, Burkhard: Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), in: Michaelis, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 303-323.
- Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Grundlage der Moral, nicht gekrönt von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840, in: Hübscher, Arthur (Hg.): Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke, 4. Bd.: Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, 4. Aufl., Mannheim 1988, 103-259.
- Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. Teilband 1: 1Kor 1,1 -6,11 (EKK VII/1), Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband: 1Kor 6,12 - 11,16 (EKK VII/2), Solothurn, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Schreiber, Stefan: Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, in: ZNW 97, Berlin, New York 2006, 88-110.
- Schröter, Jens: Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphorentheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus, in: Frey, Jörg u.a. (Hg.): Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin, New York 2003, 53-73.
- Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 3. Aufl., München 1994.
- Schwager, Raymund: Christ's Death and the Prophetic Critique of Sacrifice, in: McKenna, Andrew (Hg.): René Girard and Biblical Studies (Semeia 33), Philadelphia 1986, 109-123.
- Schwager, Raymund: Der Nachahmer als Sündenbock. Zu René Girards Anthropologie, in: EvKomm 17, Stuttgart 1984, 680-683.
- Schweiker, William: Heilige Gewalt und der Wert der Macht. René Girards Opfertheorie und die Theologie der Kultur, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), 2. Aufl., Frankfurt/Main 2016, 108-125.
- Schweitzer, Albert: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
- Sears, Robert B. und Sears, Pauline S.: Stärke der Frustrationsreaktion als Funktion der Antriebsstärke, in: Kornadt, Hans Joachim (Hg.): Frustration und Aggression als psychologisches Problem, Bd. 2 (WdF 274), Darmstadt 1981, 277-281.

- Seeger, Ludwig: Aristophanes. Sämtliche Komödien (Bibliothek der Alten Welt), Bd. 2, Zürich 1953
- Skolnik, Fred und Berenbaum, Michael (Hg.) Art. Kapparot, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 11, 2. Aufl., Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Waterville, London, Jerusalem 2007, Sp. 781f.
- Smith, W. Robertson: Die Religion der Semiten. Mit einem Vorwort von Emil Kautzsch und einem Anhang, Darmstadt 1967 [=Tübingen 1899].
- Söding, Thomas: Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 375-396.
- Soffer, Helga: Hunter-Gatherers, in: Delson, Eric u.a. (Hg.) Encyclopedia of Human Evolution und Prehistory, 2. Aufl., New York, London 2000, 341-344.
- Spaemann, Robert: Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff, in: Schenk, Richard (Hg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart 1995, 11-24.
- Stählin, Gustav: περίφημα, in: ThWNT, Bd. 6, Stuttgart 1959, 83-92.
- Stegemann, Ekkehard W. und Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart, Berlin, Köln 1995.
- Stegemann, Wolfgang: Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978.
- Stegemann, Wolfgang: Der Tod Jesu als Opfer. Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (THAT 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 120-139.
- Stegemann, Wolfgang: Einführung, in: Malina, Bruce J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 7-14.
- Stegemann, Wolfgang: Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu?, in: Kirche und Israel 13, Neukirchen-Vluyn 1998, 3-24.
- Stegemann, Wolfgang: „Gebt, so wird euch gegeben werden“ (Lk 6,38). Sozialgeschichtliche und theologische Aspekte der biblischen Gabenkultur, in: ders.: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hrsg. Von Klaus Neumann, Stuttgart 2016, 103-117.
- Stegemann, Wolfgang: Zur Metaphorik des Opfers, in: ders.: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, herausgegeben von Klaus Neumann, Stuttgart 2016, 208-225.
- Storr, Anthony: Lob der Aggression. Erkenntnisse der Verhaltensforschung, Düsseldorf/Wien 1971.
- Stowers, Stanley K.: A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles, New Haven, London 1994.
- Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (FRLANT 185), Göttingen 1999.
- Stübe, R.: Smith, W.R., in: RE³, Leipzig 1906, 451-459.
- Stuiber, Alfred: Art. Geschenk, in: RAC, Bd. 9, Stuttgart 1976, 685-703.
- Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Zum Buch von Horst Seebass: Der Gott der ganzen Bibel, in: Janowski, Bernd und Welker, Michael (Hg.): Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie (JBTh 1), Neukirchen-Vluyn 1986, 91-114.
- Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992.

- Stuhlmacher, Peter: Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung, in: JBTh 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 339-354.
- Stuhlmacher, Peter: „Er ist unser Friede“ (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18, in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 224-245.
- Stuhlmacher, Peter: Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28), in: Albertz, Rainer u.a. (Hg.): Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen, Neukirchen-Vluyn 1980, 412-427.
- Stuhlmacher, Peter: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), 2. Aufl. Göttingen 1966.
- Stuhlmacher, Peter: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament“, in: Luz, Ulrich und Weder, Hans (Hg.): Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 291-316.
- Stuhlmacher, Peter: Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 117-135.
- Stuhlmacher, Peter: Zur paulinischen Christologie, in: ZThK 74, Tübingen 1977, 449-463.
- Suntrup, Rudolf: Art. Typologie – Fächer und Anwendungsbereiche, in: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 9, Tübingen 2009, 841-846.
- Thalheim, Th.: Ἀνάκρισις, in: PRE, Bd. 1, Stuttgart 1894, Sp. 2050f. 620.
- Theißen, Gerd und Gemünden, Petra von: Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen 2016.
- Theißen, Gerd: Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag, in: KuD 20, Göttingen 1974, 282-304.
- Thiel, Rainer: Chor und tragische Handlung im ‚Agamemnon‘ des Aischylos (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 35), Stuttgart 1992, 18f.
- Thomans, Konrad: Girard, René, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 5. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, 272f.
- Thür, Gerhard: Anakrisis (ἀνάκρισις), in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 1, Stuttgart 1996, Sp. 649.
- Thyen, Hartwig: Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96), Göttingen 1970.
- Track, Joachim: Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, (140-167.257-262).
- Turner, Victor: Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, London 1974.
- Turner, V.W.: Schism and Continuity in an African Society. A Study of a Ndembu Village Life (Classic Reprints in Anthropology), 5. Aufl., Oxford, Washington 1996.
- Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/Main 2009.
- Utzschneider, Helmut: Vergebung im Ritual. Zur Deutung des hattā't-Rituals, in: Riess, Richard (Hg.): Abschied von der Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 96-119.
- Velichko, A.A. und Kurenkova, E.I.: Environmental conditions and human occupation of northern Eurasia during the late Valdai, in: Soffer, Olga and Gamble, Clive (Hg.): The World at 18000 BP, Bd. 1: High Latitudes, London, Boston, Sydney, Wellington 1990, 255-265.
- Verheule, Antonie F.: Wilhelm Bousset Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch, Amsterdam 1973.

- Viard, B.: Girard, René, in: Mattéi, Jean-François (Hg.): Les Oeuvres Philosophiques Dictionnaire, Bd. 2: Philosophie occidentale 1889-1990, Paris 1992, 3266-3267.
- Vielhauer Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (De-Gruyter-Lehrbuch), 4. Aufl., Berlin, New York 1975.
- Vos, Johannes Vos: Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik (WUNT 149), Tübingen 2002.
- Waldenfels, Hans: Wilhelm Schmidt (1868-1954), in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 185-197.
- Waltke, Bruce K.: The Book of Proverbs. Chapters 15-31 (The New International Commentary on the Old Testament 24.2), Grand Rapids, Cambridge 2005.
- Wandinger, Nikolaus: Salvation through Forgiveness or through the Cross? Raymund Schwager's Dramatic Solution to a False Alternative, in: Kirwan, Michael and Treflé Hidden, Sheelah (Hg.): Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation (Violence, Desire, and the Sacred 5), New, London, Oxford, New Dehli, Sydney 2017, 95-114.
- Waszink, J.H.: Blut, in: RAC, Bd. 2, Stuttgart 1957, 459-473.
- Weinel, H.: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums (Grundriß der Theologischen Wissenschaften III/2), 4. Aufl., Tübingen 1928.
- Weiß, Alexander: Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemaß? Anmerkungen zu einer neueren Deutung von hilasterion (Röm 3,25) samt einer Liste der epigraphischen Belege, in: ZNW 105, Berlin 2014, 294-302.
- Wellhausen, Julius: Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894.
- Wenz, Gunther: Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988.
- Weyer-Menkhoff, Stephan: Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls (GTA 37), Göttingen 1988.
- Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer (Röm 1-5) (EKK VI/1), 2. Aufl., Zürich, Köln, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Wilckens, Ulrich: Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ZNW 67, Berlin, New York 1976, 64-82.
- Wilckens, Ulrich: Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert. Beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch, 4. Aufl., Hamburg, Köln, Zürich 1974.
- Wimmer, Manfred: Kernkonzepte von Lorenz vergleichend ethologischem Programm, in: ders., Freud - Piaget - Lorenz. Von den biologischen Grundlagen des Denkens und Fühlens, Wien 1998, 117-134.
- Wolff, Jens: Luthers Arbeit an christologischen Metaphern, in: Frey, Jörg u.a. (Hg.): Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin, New York 2003, 179-198.
- Wolter, Michael: Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn, Ostfildern 2014.
- Wolter, Michael: Der Heilstod Jesu als theologisches Argument, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 297-313.
- Woodhouse, W.J.: Scapegoat (Greek), in: Encyclopædia of Religion and Ethics, Bd. 11, Edinburgh, New York 1934, 218-221.
- Wright, D.P. und Milgrom, J. und Fabry, H.-J.: תָּמִיד in: ThWAT, Bd. 5, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1986, 880-889.
- Wuketits, Franz: Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung, Darmstadt 1995.
- Wuketits, Franz M.: Konrad Lorenz. Leben und Werk eines großen Naturforschers, München, Zürich 1990.
- Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart, Berlin, Köln 1995.
- Ziehen, Ludwig: Opfer, in: PRE 35, Stuttgart 1939 [= Stuttgart 1959], 579-627.

Zimmermann, Ruben: ‚Deuten‘ heißt erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu, in: Frey, Jörg und Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 2012, 315-373.